e de réflexion théologique

1

1976





rainte du SEIGNEUR est le commencement de la sagesse

תְּחִלַּת חָכְמָה יִרְאַת יְהוָה

Editorial

La crainte du SEIGNEUR est le commencement de la sagesse.

Prov. 9. 10.

Nous avons la joie de vous faire part de la naissance de

ḤOKHMA

Née de rencontres d'étudiants de différentes facultés de théologie francophones, cette revue a pour ambition de devenir un instrument de travail, pour les étudiants en théologie d'abord, mais aussi pour ceux qui, pasteurs ou laïques, sont désireux d'approfondir et de penser leur foi.

« Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta pensée (ou « de toute ton intelligence ») et de toute ta force. » (Marc 12. 30). Aimer Dieu de toute sa pensée signifie obéissance et joie, mais aussi risque : risque inhérent à tout abandon de son autonomie. La crainte de Dieu est pourtant le caractère sans lequel aucune théologie ne saurait s'édifier en « sagesse ». C'est pourquoi, tout en utilisant les instruments de travail scientifiques existant pour étudier la Bible, ḤOKHMA reconnaît en elle seule son autorité. C'est là un présupposé que nous déclarons sans crainte, espérant démontrer par cette revue qu'il n'est pas dénué de fondements.

ḤOKHMA — trois fois par an — essaiera de mériter son nom :

Etre science dans la crainte du seul sage.

Le Comité

N. B. — Pour des raisons typographiques, nous écrirons désormais ḤOKHMA sans point sous le H.

Couverture : Elisabeth Ray, Atelier Orange, Cossonay-Ville (Suisse)
Impression : Atelier JS & E Grand, Romanel + Imprimerie Cornaz SA, Yverdon (Suisse).

Sommaire de ce numéro en 3e page de couverture

HEGEL et la théologie

par Jean BRUN,
professeur de philosophie à Dijon

I. Le Dieu de Hegel

La philosophie de Hegel possède une importance exceptionnelle dans la mesure où elle constitue la plaque tournante des synthèses entre la théologie, la philosophie, l'histoire, la sociologie et la politique. Dans sa jeunesse, Hegel avait fait des études de théologie en pensant devenir ensuite pasteur ; s'il s'orienta vers la philosophie et prétendit rester profondément luthérien, il n'en reste pas moins que sa pensée est à l'origine de nombreux courants contemporains, aussi bien dans le domaine de la théologie que dans celui de la politique. Certains ont vu en lui le théoricien de l'Etat prussien (hégélianisme de droite), d'autres l'ancêtre de Feuerbach, Marx et Lénine (hégélianisme de gauche). Quoi qu'il en soit, avec Hegel le christianisme s'est trouvé infléchi vers une sécularisation très nette.

Hegel se pose essentiellement des problèmes de réconciliation d'opposés ou de contradictoires. Il veut faire la synthèse de la Grèce et du Christianisme, du Temps et de l'Eternité, de l'Etre et du Devenir, de l'Individu et de la Totalité, du Citoyen et de l'Etat, de Dieu et de l'Homme, du Cœur et de l'Esprit, du Romantisme et du Rationalisme, de la Moralität et de la Sittlichkeit, et surtout la synthèse du Fini et de l'Infini.

Toutes ces réconciliations s'insèrent dans une philosophie qui se présente comme la synthèse d'une théologie du Dieu Vivant et d'une philosophie de l'histoire. Pour ce faire, Hegel désubstantialise la notion de Dieu pour mettre l'accent sur la notion du Verbe. Le thème chrétien : « Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie » se trouvera ainsi transposé en une perspective dialectico-historique dans laquelle l'Histoire sera le Chemin et la Vie de Dieu se déifiant dans et par le temps à travers une Eternité en marche. Dire avec Hegel que « l'Absolu est résultat », c'est dire, mais d'une façon nouvelle, qu'il est l'Alpha et l'Oméga.

Kénose et aliénation divine

On lit dans Philippiens 2. 7 que Jésus « s'est dépouillé (ékénôsen) lui-même en prenant une forme de serviteur, en devenant semblable aux hommes » ; ce dépouillement, cette « kénose », par lequel Dieu s'est « vidé » pour ainsi dire de lui-même pour devenir homme, est ainsi donné pour une espèce d'aliénation de Dieu (qui devient autre que lui-même) et en même temps pour la preuve du plus grand amour.

Une telle idée se retrouve chez Hegel, mais dynamisée et dialectisée par le « travail du négatif » : « La vie de Dieu et la connaissance divine peuvent donc bien, si l'on veut, être exprimées comme un jeu de l'amour avec soi-même ; mais cette idée s'abaisse jusqu'à l'édification et même jusqu'à la fadeur quand y manquent le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif » *(Phénoménologie de l'esprit,* trad. t. I p. 18) (sur la kénose cf. Hegel *Philosophie de la religion,* trad. t. V p. 32 ; sur la mort de Dieu cf. *op. cit.* p. 156 et *Phénoménologie* t. II p. 262 et 287). Il faut donc que Dieu « se nie », meure, afin de pouvoir continuer d'être, sans cesse, et toujours différemment, lui-même ; c'est cette Vie, ce travail du négatif et cette aliénation incessante qui font de l'Absolu, de l'Esprit une palpitation sans fin.

Incarnation, Parousie et Histoire

L'aliénation historico-dialectique de Dieu n'est autre que la Révélation de Dieu dans l'Histoire tenue pour le « calvaire de l'Esprit Absolu » au cours duquel le sacrifice du Fils est sans cesse recommencé. La mort de Dieu n'est donc plus un événement localisé et daté, n'ayant eu lieu qu'une fois dans le temps des hommes, elle devient le moteur dialectique qui réconcilie l'Etre et le Devenir ; en effet, chaque civilisation constitue, aux yeux de Hegel une Incarnation de l'Absolu dans le temps et dans l'espace, une sécularisation de Dieu. La mort d'une civilisation répète celle du Christ, l'avènement d'une nouvelle civilisation qui surgit des cendres de la précédente n'est autre que la répétition dans l'histoire de la remontée à la droite du Père.

L'histoire devient ainsi la dimension ontologique par excellence dans la mesure où elle est la Manifestation de l'Absolu qui vit, meurt et renaît tel le Phénix. D'où l'idée typiquement hégélienne que « Geist ist Zeit » (L'Esprit est Temps) et que « le Vrai est le devenir de soi-même » (*Phénoménologie* t. I , p. 18). Nous retrouvons donc là, mais dynamisée par l'histoire, une idée de Me Eckhart selon

laquelle sans le monde Dieu ne serait pas Dieu ; cette philosophie hégélienne de l'histoire reprend également une vieille idée gnostique selon laquelle la théogonie et la cosmogonie ne font qu'un (cf. plus tard la même idée chez Teilhard de Chardin ; toutefois, chez lui le temps ne sera plus celui de l'histoire, mais celui de l'Evolution biologique tenue pour la Parousie du Verbe).

Quant au Grand Homme, sur qui opère la « ruse de la Raison » absolue qui lui laisse croire qu'il agit de son plein gré alors qu'elle se sert de lui pour assurer la marche en avant de l'histoire, il est, à la manière du prophète, un instrument entre les mains du Dieu vivant dans l'histoire et les événements (d'où les appellations inconsciemment hégéliennes qu'utilisent ceux qui glorifient, selon leur terminologie, l'Homme Providentiel, le Guide ou le Petit Père des Peuples, voire le Grand Timonier).

La Mort

On lit dans Jean 12. 24 : « Si le grain de blé qui est tombé en terre ne meurt, il reste seul ; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruits ». Cette idée se retrouve chez Hegel pour qui, tout comme la mort provient de la vie, de même la vie renaît de la mort. Autrement dit : pour qu'une civilisation nouvelle naisse, il est nécessaire que meure celle qu'elle remplace. Nous nous trouvons donc en présence d'un dépassement dialectique dans et par lequel toute négation se trouve niée à son tour. La fleur nie le bouton et naît de la mort de celui-ci, tout comme le fruit naîtra de la mort de la fleur qu'il niera en la dépassant (Aufhebung). Ainsi, en tant que négation de la négation, le dépassement dialectique assure la mort de la mort (cf. *Philo de la Relig.* t. IV, p. 160). Le « O Mort où est ta victoire ? » est donc proféré par le dialecticien de l'histoire qui nous montre que toute mort est moteur d'une naissance. Y comprise la mort de Dieu.

Nous pouvons donc dire que cette suite ininterrompue de naissances, de vies et de morts du Christ dans le devenir de l'histoire, qui est en même temps celui de Dieu, fait du Verbe Incarné non seulement le Médiateur, mais la médiation qui opère la synthèse du fini et de l'infini.

Rédemption, rémission et réconciliation

La Vie de l'Esprit absolu dans l'histoire possède en fin de compte la mission traditionnellement attribuée au Jugement dernier ; mais ici c'est demain qui nous délivrera d'aujourd'hui, tout comme aujourd'hui nous a délivrés d'hier. Tout ce qui (dans le christianisme, relevait de

l'eschatologie va désormais relever de l'Histoire. Le grand et seul Tribunal est donc, en définitive, celui de l'Histoire, Vie de Dieu dans et par le Temps.

Un tel point de vue a finalement pour conséquence que le sens et la valeur d'un acte sont toujours en sursis : pour pouvoir se prononcer sur la valeur d'un acte, il faut savoir ce qu'il en résultera. C'est ainsi que Kojève, un interprète marxisto-heideggerien de Hegel, nous dit que si un homme tue un roi, il faut attendre de voir ce qui résultera de ce geste pour pouvoir le juger. Si le peuple pleure son roi et maudit celui qui le lui a ravi, alors il faut dire que ce dernier est un assassin ; mais si une révolution populaire suit la disparition du roi, alors celui qui l'a tué ne doit pas être considéré comme un assassin mais bien comme un héros, comme un modèle de vertu et de civisme (cf. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris 1947, p. 463 ; cet ouvrage, plus que discutable mais assez original, a été pillé par beaucoup de philosophes français qui se gardent bien de le citer).

Il n'y a donc pas, à proprement parler, de mal radical, puisque toute faute est, en définitive, une *felix culpa* dans la mesure où elle a pu donner naissance à ce qui la rectifia en la dépassant. C'est pourquoi la vertu eschatologico-dialectique de l'histoire, telle que Hegel la conçoit, l'amène à dire : « Les blessures de l'Esprit se guérissent sans laisser de cicatrices » (*Phénoménologie,* t. II, p. 197). Le futur est ainsi investi d'assurer le dépassement de la mort : « L'Esprit peut faire que ce qui a été fait ne le soit pas ; l'action demeure bien dans le souvenir, mais l'Esprit l'efface » (*Philo. de la Relig.* t. IV, p. 165). C'est donc l'Histoire qui assure le pardon et le rachat des péchés dans la mesure où ils ont pu donner naissance à un futur qui les a dépassés.

L'Eglise et l'Etat

On trouve de nombreux textes dans les Ecritures qui précisent que l'Eglise est le corps du Christ dont nous sommes les membres. Une telle idée va se retrouver chez Hegel, mais laïcisée et sécularisée puisque, finalement, l'Etat prendra la place de l'Eglise et cherchera à jouer le rôle que celle-ci assumait jusqu'alors. L'Etat va être chargé d'assurer la synthèse de l'individu fini et de l'Infini, et cela pas seulement sociologiquement, mais ontologiquement.

La démarche hégélienne revient à dire que le Geist qui devient Weltgeist et se découvre Volksgeist, trouve finalement dans l'Etat l'Incarnation de l'Idée : « L'Universel

qui s'affirme et se connaît dans l'Etat, la *forme* sous laquelle tout est produit, est ce qui constitue en général la *culture* d'une nation. Mais le *contenu* déterminé qui reçoit cette forme de l'universalité et se trouve contenu dans la réalité concrète créée par l'Etat, est l'*Esprit même du Peuple » (La Raison dans l'Histoire,* trad. Kostas Papaioannou, Paris 1965, p. 139). Donc « l'idée universelle se manifeste dans l'Etat... La Manifestation de l'Esprit est sa propre auto-détermination et les Etats et les individus nous offrent les figures dans lesquelles nous devons étudier la manifestation de l'Esprit » (*op. cit.,* p. 138-139). L'Etat est donc l'organisme dont les citoyens sont membres, organisme qui est une incarnation de l'Esprit absolu : « L'Etat est vraiment issu de la religion » (*op. cit.,* p. 155). Cette théorie organique de l'Etat permet à Hegel de dire clairement : « L'Etat n'existe pas *pour* le citoyen. On pourrait dire que l'Etat est la fin et les citoyens les moyens. Mais le rapport fin-moyens n'a pas de validité ici, car l'Etat n'est pas une abstraction qui se dresse face aux citoyens, mais ceux-ci sont ses moments, comme dans la vie organique où aucun membre n'est la fin ou le moyen d'un autre. Ce qu'il y a de divin dans l'Etat, c'est l'Idée telle qu'elle existe sur terre » (*op. cit.,* p. 137).

Ainsi peuvent être « divinisées » deux théories dont nous voyons de nombreux exemples autour de nous, théories auxquelles de nombreux chrétiens donnent leur adhésion :

1o La théorie totalitaire pour laquelle l'individu est un simple atome sans signification et qui doit donc vivre par et pour l'Etat (d'où les dénonciations de l'individualisme). Théorie que l'on retrouverait aussi bien dans les théories nazies que dans les théories communistes de l'Etat.

2o La théorie selon laquelle il existe un Etat qui est le pilote de l'histoire et en face duquel les autres Etats sont sans droit ; Hegel précise en effet que le peuple en qui l'Esprit absolu vient momentanément s'incarner « est le peuple dominant dans l'histoire universelle pour l'époque correspondante. Il ne peut faire époque qu'une seule fois dans l'histoire et contre ce droit absolu qu'il a parce qu'il est le représentant du degré actuel de développement de l'Esprit du Monde, les autres peuples sont sans droits, et ceux-ci aussi bien que ceux dont l'époque est passée, ne comptent plus dans l'histoire universelle » (*Principes de la philo du droit,* § 347).

C'est ainsi que, aujourd'hui, de nombreux théologiens se mettent au service de partis politiques qui prétendent posséder la science du « Sens de l'Histoire ». Ce faisant, ils s'imaginent se mettre au service de Dieu, d'un Dieu qui se fait dans l'histoire et qui se confond finalement avec l'Hu-

manité. Une fois de plus, on confond Dieu et César. On pense que les œuvres remplacent la Grâce et l'on sombre dans tous les hystérismes, dans toutes les théologies de la « bonne » violence, de la révolution, de « l'insurrection chrétienne » (R. P. Cardonnel) sous le prétexte que le Christ est venu apporter le glaive et non la paix. Les politiciens utilisent alors les théologiens exactement comme les rois avaient utilisé les Aufklärer français défenseurs du « despotisme éclairé » », au XVIIIe siècle : ils les chargent d'angéliser leurs actes et leurs paroles.

Finalement, on retombe ainsi dans une position extrêmement réactionnaire : jadis on bénissait les canons, aujourd'hui on bénit les cocktails Molotov, naguère on dénonçait le mariage du « sabre et du goupillon », aujourd'hui on célèbre les noces de la « mitraillette et du goupillon ».

Nous sommes revenus au pire des paganismes : celui qui se sert de Dieu en prétendant le servir.

II. La notion hégélienne de réconciliation

Le temps

La notion de réconciliation (Versöhnung) est une des notions-clefs du hégélianisme. Hegel veut parvenir à l'accord du discordant, à la transformation du malheur en bonheur. Pour cela, il va chercher à placer le non dans le oui, à faire voir le multiple dans l'un, le fini dans l'infini, le temps, le mouvement et l'inquiétude dans l'éternel. Dans cette opération, le temps joue un rôle essentiel, il ne s'agira pas de trouver l'éternité dans le temps (Spinoza, Schleiermacher) mais de trouver le temps dans l'éternité. Le temps possédera ainsi un double caractère : il sera à la fois destructeur et créateur. D'où ce passage essentiel de l'*Encyclopédie :* « Le temps comme unité négative de l'être hors de soi est aussi un abstrait, un idéal. C'est l'être qui, en étant, n'est pas et n'étant pas, est ; c'est le devenir appréhendé par l'intuition, i. e. que les différences purement momentanées, c'est-à-dire se mettant à l'écart immédiatement, sont déterminées comme extérieures, c'est-à-dire toutefois, extérieures à elles-mêmes... Ce n'est pas *dans* le temps que tout se produit et passe, mais le temps même est ce *devenir*, cette production et cet anéantissement, l'abstraction existante. Kronos qui engendre tout et détruit tout ce qu'il produit (parag. 258)... Les dimensions du temps, le pré-

sent, le futur et le passé, sont le devenir de l'extériorité et sa résolution dans les différences de l'être en tant que passage au néant et du néant à l'être. La disparition immédiate de ces différences dans l'individualité, c'est le présent, comme actuel qui en tant qu'individualité est exclusif, et qui en même temps se continuant dans les autres moments, n'est lui-même que cette disparition de son être dans le néant et du néant dans son être (§ 259). »

a) Il faut donc dire que la durée ne va pas du passé au présent, mais que le temps vient au présent, à partir du futur, il y a donc une dimension prévalente du temps, un avenir qui est en quelque sorte antérieur au passé. En se niant comme avenir l'avenir devient maintenant, il s'accomplit dans le présent qu'il supprime, il s'oppose au futur qu'il était et n'est plus, au passé qu'il sera et n'est pas encore. Le temps est donc l'extase de lui-même.

b) Ce ne sont pas les choses qui sont dans le temps mais c'est le temps lui-même qui est l'étoffe des choses. Cézanne dira des objets qu'ils sont des accidents de la lumière on pourrait dire que, pour Hegel, les choses sont des accidents, c'est-à-dire des moments du temps. C'est le temps qui devient chose, et qui, en tant que tel, se spatialise ; l'espace est du temps paralysé, du temps achevé et accompli.

c) Cette relation du temps et de l'espace nous met sur le chemin de la réconciliation. Le fait d'être séparé n'est pas une propriété du temps, elle est une propriété de l'espace qui l'accompagne. Car le temps n'est pas une séparation indifférente des moments, il est cette contradiction qui possède dans une unité immédiate ce qui est purement et complètement opposé : « C'est nous qui sommes l'espace, c'est nous qui sommes le temps qui meut les négativités de l'espace de telle façon qu'elles sont ses dimensions et leurs positions différentes. »

Par conséquent temps et espace ne peuvent pas être séparés, par conséquent esprit et nature ne peuvent l'être davantage. Ils se réalisent réciproquement dans leur union dialectique. Il n'y a pas de temps non spatial, et pas d'espace intemporel, il n'y a pas non plus de nature non spiritualisée ni d'esprit non naturé. Ainsi « la tâche de la philosophie consiste à concilier... à poser l'être dans le non-être — comme devenir — la scission dans l'Absolu — comme son phénomène — le fini dans l'Infini, comme sa vie ».

L'aliénation de l'Absolu dans le devenir est donc l'expression de son auto-genèse ; la scission de l'Absolu ressemble aux douleurs de l'enfantement; cette scission est une

position qui est une ex-position. La réconciliation pourra donc être rapprochée de la remontée à la Droite du Père dont parle le christianisme. Le Oui de la réconciliation, c'est Dieu se manifestant dans la séparation et dans l'aliénation : « Grâce à cette aliénation, ce savoir scindé dans son être-là retourne dans l'unité du Soi, est le moi effectif, le savoir universel de soi-même dans son contraire absolu, dans le savoir étant-au-dedans de soi, qui en vertu de la pureté de son être-au-dedans-de-soi séparé est lui-même le parfaitement universel. Le Oui de la réconciliation, dans lequel les deux Moi se désistent de leur être-là opposé, est l'être-là du Moi étendu jusqu'à la dualité, Moi qui en cela reste égal à moi-même, et qui dans sa complète aliénation et dans son contraire complet a la certitude de soi-même, — il est le Dieu se manifestant au milieu d'eux qui se savent comme le pur savoir » (*Phénomé.* II, p. 200).

Le Temps est donc le théâtre de la Parousie et du Salut, ou plutôt il est cette Parousie et ce Salut eux-mêmes. Le temps est, en effet, le Oui par lequel l'Etre se pose, ce qui assure la réconciliation du singulier et de l'universel. Il faut donc dire « Oui » à ce « oui » du temps. Donc Fatum = Amor, et Sagesse = Amor Fati.

Aliénation (Entäusserung) Réconciliation et Religion

Le texte central se trouve dans *Philosophie de la Religion* t. IV, pp. 128-166, d'où nous extrayons les passages principaux : « La nature divine et la nature humaine en soi ne sont pas différentes : Dieu se manifeste sous forme humaine... Cette détermination que Dieu devient homme afin que l'esprit fini ait dans le monde fini conscience de Dieu est le moment de la religion le plus grave (p. 134)... Dieu c'est l'Esprit vivant qui se différencie, pose l'Autre, en restant identique à cet Autre, en ayant en lui son identité en soi. Voilà la vérité (p. 136)... L'aliénation suprême de l'Idée divine : Dieu est mort, Dieu lui-même est mort, est une représentation prodigieuse, terrible, qui présente à la représentation l'abîme le plus profond de la scission. Toutefois, cette mort est aussi le plus grand amour. L'amour en effet est l'identité du divin et de l'humain, et la finitisation de la conscience est poussée à son point extrême, la mort ; on a donc ici l'intuition de l'unité à son degré absolu, l'intuition suprême de l'amour (152)... Cette mort donc, la souffrance, la douleur de la mort, est cet élément de la réconciliation de l'Esprit avec lui-même, avec ce qu'il est en soi, ce qu'il renferme (153)... Par la mort il s'est trouvé accompli que l'Idée divine s'est aliénée jusqu'à la souffrance amère de la mort et l'ignominie du malfaiteur, et que

de cette manière la finité de l'homme s'est trouvée transfigurée au plus haut degré par le suprême amour. Cette finité est cette souffrance, la plus grande souffrance, celle-ci est l'amour suprême, en elle est ce suprême amour (156)... Par la mort, Dieu a réconcilié le monde et se réconcilie éternellement avec lui-même. Le retour fait qu'il revient en soi, ainsi il est esprit ; le troisième point est donc la résurrection du Christ. La négation est vaincue par là et la négation de la négation devient un moment de la nature divine, le Fils est élevé à la droite de Dieu... Voici une nouvelle détermination. Dieu n'est plus en vie, Dieu est mort ; pensée la plus effroyable, donc tout ce qui est éternel, vrai, n'est pas, la négation est même en Dieu ; la douleur suprême, le sentiment de la perdition achevée, le renoncement à tout ce qui est élevé se rattachent à cela. Cependant la suite ne s'en tient pas là ; une conversion se produit ; Dieu se conserve dans ce processus, lequel n'est que la mort de la mort ; Dieu revient à la vie ; cela se retourne donc en son contraire (159)... C'est Dieu qui a tué la mort puisqu'il en triomphe ; par là la finité, l'humanité, l'avilissement deviennent en Christ un élément étranger, en Christ, Dieu absolu (160)... La mort du Christ se définit comme la mort qui constitue le passage à la gloire, à la glorification qui d'ailleurs n'est que le rétablissement de la gloire primitive (163). »

Ainsi donc Dieu a tué la mort puisqu'il en triomphe. On peut donc dire que le dépassement dialectique signifie à la fois aufheben (nier en dépassant), vereinigen (unir et concilier), versöhnen (réconcilier) ergänzen (parachever, accomplir). Mais nous nous dirigeons tout de suite par là vers les thèmes éthiques et politiques. Hegel affirme, en effet, que « l'Esprit peut faire que ce qui a été fait ne le soit pas, l'action demeure bien dans le souvenir, mais l'Esprit l'efface » (IV 165). En effet, la loi et le châtiment sont supprimés et dépassés dans la réconciliation avec le Destin (cf. *L'Esprit du christianisme...* p. 48), c'est pourquoi Hegel écrit : « Les blessures de l'Esprit se guérissent sans laisser de cicatrices » (*Phénomé.* II, 197), car par l'aliénation, Dieu sort de soi et par la réconciliation il retourne en soi ; de toute façon il se manifeste. Par conséquent : « Le mot de la réconciliation est l'objet *étant-là* qui contemple le pur savoir de soi-même comme *singularité* qui est absolument au-dedans de soi, une reconnaissance réciproque qui est *l'esprit absolu* » (*Phénomé.* II, 198).

Réconciliation et histoire

On a souvent remarqué que la position de Hegel pouvait conduire à une philosophie mettant l'accent sur le

savoir de soi de l'Absolu à travers l'homme, ou à une déification de l'humanité (Feuerbach, Marx). En effet, il y a dans les perspectives précédentes de quoi conduire de la théodicée à une anthropodicée.

Les pages célèbres que Hegel a consacrées à Antigone (*Phénomé.* II, 15 sq) soulignent la contradiction qui existe au cœur de la cité antique. En elle se trouvent, en effet la loi humaine (loi du jour, lois explicites de la cité) et la loi divine (les Pénates, la famille, la passion de la nuit et la profondeur du souterrain). Créon incarne la première et Antigone la seconde. Dans l'*Antigone* de Sophocle, nous assistons à un affrontement de ces deux lois: Créon ne veut pas que l'on donne une sépulture à Polynice qui a pris les armes contre sa patrie, Antigone veut ensevelir la dépouille de son frère. Finalement les Pénates (Antigone) sont vaincus par la Cité (Créon). Le tragique c'est la coexistence de ces deux volontés, le Destin c'est la conscience de ce tragique. Mais, ici aussi, du drame naît la réconciliation ; à la fin des Euménides d'Eschyle, les Erinyes se transforment en Euménides, le crime est dépassé, pardonné, grâce à l'instrument de justice créé par l'Etat athénien. Ainsi la réconciliation (Versöhnung) est une rémission (Vergebung). Il faut donc parler d'un rôle moteur de l'Etat qui concilie en lui l'universel et le singulier, mais aussi un rôle moteur de la guerre qui permet de passer des cités à l'empire. Si bien que Hegel n'hésite pas à écrire que « pour ne pas laisser se désagréger le tout et s'évaporer l'esprit, le gouvernement doit de temps en temps les ébranler dans leur intimité par la guerre » (*Phénomé.* II, 23). Aux individus il doit « donner à sentir leur maître : la mort » (ibid.). Telle est la raison pour laquelle on trouve chez Hegel une certaine apologie de la guerre : « La guerre a cette signification supérieure que par elle... la santé morale des peuples est maintenue dans son indifférence en face de la fixation des spécificités finies, de même que les vents protègent la mer contre la paresse où la plongerait une tranquillité durable, comme une paix durable ou éternelle y plongerait les peuples... Les guerres heureuses empêchent les troubles intérieurs et consolident la puissance intérieure de l'Etat » (*Principes de la philosophie du droit,* § 324).

Nous voyons donc que l'histoire revêt chez Hegel une portée eschatologique dans la mesure où aujourd'hui nous sauve d'hier, tout comme demain nous guérira d'aujourd'hui ; le futur y joue le rôle, dialectique, que la rémission des péchés joue dans le christianisme. Ainsi donc il n'y a pas, à la limite, des crimes *de* l'histoire mais des crimes *contre* l'histoire. En effet, « l'histoire de l'esprit, c'est son action, car il n'est que ce qu'il fait, et son action, c'est de

faire de soi-même, et cela en tant qu'il est esprit, l'objet de sa conscience, se concevoir soi-même en se comprenant » (loc. cit., § 343) ; « l'histoire est l'incarnation de l'esprit sous la forme de l'événement » (§ 346). La loi du « Meurs et Deviens » fait de l'histoire l'instrument de libération de l'individualité et du mal.

L'Etat et la réconciliation

La réconciliation nous a conduit à nouveau à l'histoire ; l'histoire va nous conduire à l'Etat. On a souvent dit que l'Etat dont parlait Hegel était l'Etat prussien dont il était le contemporain, mais Eric Weil a bien montré *(Hegel et l'Etat)* que l'Etat dont parlait Hegel n'était pas tel ou tel Etat, mais l'Etat historico-dialectique.

Nous savons que l'histoire est rationnelle parce que la raison est historique ; on peut donc dire que « ce qui est rationnel est réel et ce qui est réel est rationnel ». (*Pps de la philo. du droit,* préface, p. 30). En effet, l'histoire universelle n'est autre chose que l'extériorisation de l'Esprit dans le temps, comme l'idée en tant que Nature s'extériorise dans l'espace. Ainsi « l'esprit s'oppose à lui-même en soi ; il est pour lui-même le véritable obstacle hostile qu'il doit vaincre ; l'évolution, calme production de la nature, constitue pour l'esprit une lutte dure, infinie contre lui-même. Ce que l'esprit veut, c'est atteindre son propre concept ; mais lui-même se le cache et, dans cette aliénation de soi-même, il se veut fier et plein de joie (*Philo. de l'hist.,* p. 51).

Or, qu'est-ce que l'Etat ? « L'Etat, comme réalité en acte de la volonté substantielle, réalité qu'elle reçoit dans la conscience particulière de soi universalisée, est le rationnel en soi et pour soi : cette unité substantielle est un but propre absolu, immobile, dans lequel la liberté obtient sa valeur suprême, et ainsi ce but final a un droit souverain vis-à-vis des individus dont le plus haut devoir est d'être membres de l'Etat » (*Philo. du droit,* § 258). L'Etat n'est donc pas ce que les définitions juridiques en font, il n'est pas destiné à assurer la sécurité et la propriété personnelles, il est l'esprit objectif, et c'est pourquoi l'individu n'a de vérité et de moralité que s'il en est un membre. D'où le paragraphe 262 qui est capital : « L'idée réelle en acte ou esprit qui se divise soi-même dans les deux sphères idéelles de ce concept : la famille et la société civile qui constituent son aspect fini, tend à sortir de leur idéalité pour soi et à devenir esprit réel infini, et alors il répartit dans ces sphères le matériel de cette réalité finie i. e. qu'il répartit les individus comme les masses, si bien que cette attribu-

tion semble produite pour chaque particulier par les circonstances, le libre-arbitre et le choix personnel de la destinée. » L'Etat possède donc une réalité organique qu'il faut protéger, car il est la Raison actualisée dans l'Esprit d'un peuple, et c'est dans cette réalité organico-spirituelle de l'esprit d'un peuple que les individus se trouvent libérés de leur individualité finie et réconciliés dans une réalité plus haute.

Nous retrouvons donc là, au niveau de l'Etat, le thème de la Ruse de la Raison déjà rencontré à propos du Grand Homme : « Les Etats, les peuples et les individus, dans cette marche de l'esprit universel, se lèvent chacun dans son principe particulier bien défini qui s'exprime dans sa constitution et se réalise dans le développement de sa situation historique : ils ont conscience de ce principe et s'absorbent dans son intérêt, mais en même temps ils sont des instruments inconscients et des moments de cette activité interne dans laquelle les formes particulières disparaissent tandis que l'esprit en soi et pour soi se prépare un passage à son degré immédiatement supérieur » (*Philo. du droit,* § 344).

C'est ainsi que se développe la théorie du droit organique. Hegel se place en effet aux antipodes des conceptions chères au XVIIIe qui avait parlé d'un droit naturel déduit des dispositions innées de l'homme. La déclaration des droits de l'homme et du citoyen était partie d'un certain nombre d'*a priori* moraux. Kant lui-même avait vu dans le droit ce qui permettait à la moralité de s'exercer et qui donc, bien loin de la faire, la supposait. Hegel refuse les a priorismes éthiques, refuse l'idée même d'un droit international ou d'une association d'Etats ; en effet, il s'agit là, pour lui, de notions qui sont sans réalité puisqu'elles n'ont jamais reçu la consécration de l'histoire. Pour Hegel, le Droit et l'Etat ne résultent pas de la nature immédiate de l'homme : ils l'en délivrent. C'est pourquoi l'Etat, incarnation de l'Esprit comme réalité historique concrète, est un hyperindividu auquel les individus doivent se soumettre sans chercher à le faire : « Ainsi l'Etat sait ce qu'il veut et le sait dans son universalité, comme quelque chose de pensé, donc il agit et se comporte d'après des buts connus, des principes explicites, et d'après des règles qui sont non seulement des règles en soi, mais aussi pour la conscience ; et de même, si ses actions ont rapport à des circonstances ou à des situations données, il tient compte de la connaissance qu'il en a » (*Philo. du droit,* § 270). Il est donc nécessaire de respecter l'Etat, et les lois ne sont pas faites pour protéger les individus de l'Etat, mais bien pour protéger l'Etat des individus qui s'aliéneraient dans quelque

individualisme de la licence. C'est pourquoi « Définir la liberté de la presse comme la liberté de dire et d'écrire ce que l'on veut est parallèle à la définition de la liberté comme liberté de faire ce que l'on veut... Il existe des violations de l'honneur des individus en général : calomnies, injures, diffamations du gouvernement, de ses autorités, des fonctionnaires, de la personne du prince en particulier, dérision des lois, excitation à la révolte, au crime, au délit, avec les nuances les plus variées » (*Philo. du droit,* §319). Hegel n'hésite pas à comparer le délit d'opinion au non respect de la vérité scientifique : « De même que l'expression scientifique a son droit et sa garantie dans sa matière et son contenu, de même le délit d'expression peut être permis ou du moins être supporté grâce au mépris où il s'est placé » (§ 319).

Conclusion

Le problème essentiel pour Hegel était de se rapprocher de Dieu, mais de s'en rapprocher autrement qu'en s'arrachant au monde. En convergeant dans la notion de Dieu Vivant, l'histoire, le savoir, le concept, lui ont donné la possibilité de poser le problème de la réconciliation sur le plan de la cité.

Nous n'avons pu suivre la pensée de Hegel dans le déroulement des voies de son *Esthétique,* mais nous y aurions vérifié que le but de chaque art consiste à offrir à notre intuition l'identité réalisée par l'esprit, de l'éternel, du divin, du vrai en soi et pour soi à travers leurs manifestations réelles et leurs formes concrètes. L'art n'est donc pas un jeu mais « une libération de l'Esprit du contenu et de la forme de la finitude ; il s'agit de la présence de l'Absolu dans le sensible et le réel, de sa conciliation avec l'un et l'autre, de l'épanouissement de la vérité dans l'histoire universelle où nous pouvons retrouver la plus belle et la plus haute récompense pour les durs travaux dans le réel et les pénibles efforts de connaître » (dernière page de l'*Esthétique*) ; là aussi Hegel a voulu suivre le « concept fondamental du beau et de l'art à travers tous les stades qu'il parcourt dans sa réalisation ».

Finalement, l'histoire universelle n'est autre chose que l'évolution du concept de liberté (cf. *Philo. de l'hist.,* pp. 28, 56, 346), et la philosophie n'a affaire qu'à l'éclat de l'Idée, qui se reflète dans l'histoire universelle. L'aliénation c'est l'attention exclusive à l'être-là ; la réconciliation c'est la compréhension du passage, du dépassement et du devenir par lequel Dieu se fait : « L'histoire universelle est ... le devenir réel de l'Esprit sur le théâtre changeant de ses histoires ; c'est là la véritable Théodicée, la justification de

Dieu dans l'histoire. La seule lumière qui puisse réconcilier l'esprit avec l'histoire universelle et avec la réalité, est la certitude que ce qui est arrivé et arrive tous les jours, non seulement ne se fait pas sans Dieu, mais est essentiellement son œuvre » (fin de la *Philo. de l'histoire*).

Il est à peine besoin de souligner l'importance de la pensée de Hegel dans l'histoire des idées. Rappelons qu'elle donna naissance à un hégélianisme de droite, faisant l'apologie nationaliste de l'Etat, et à un hégélianisme de gauche qui, avec Feuerbach puis Marx, verra dans l'histoire, non pas l'incarnation de Dieu, mais celle de l'homme.

Parmi les multiples problèmes posés par le hégélianisme et sur lesquels la réflexion critique peut s'exercer, indiquons brièvement ceux-ci :

1. La théodicée de Hegel ne met-elle pas entre parenthèses une notion chrétienne essentielle, celle du Dieu personnel ? En ce sens, l'antidote de Hegel est Kierkegaard, plus précisément son *Post-scriptum non scientifique aux Miettes philosophiques*.

2. Peut-on faire de l'histoire le facteur de réconciliation et de rédemption en affirmant que les blessures de l'Esprit se guérissent sans laisser de cicatrices, ou faut-il dire qu'un crime reste un crime et que la vertu dialectique de l'histoire ne peut le changer en bien ? Est-ce à l'histoire de nous juger ou à nous de juger l'histoire ?

3. Si les lois sont faites pour protéger l'Etat de l'individu, ne faut-il pas également des lois pour protéger l'individu de l'Etat ?

4. Que dire de ce Grand Homme (qu'il soit de droite ou de gauche) qui incarne l'Esprit d'un peuple et à qui Hegel va jusqu'à reconnaître le droit de fonder des Etats (*Philo. du droit*, § 350) ?

5. L'existence est-elle un système ?

6. Le Sens est-il ce qui se fait dans et par l'histoire, ou l'histoire est-elle à l'intérieur d'un sens qu'elle recherche mais auquel elle est toujours inadéquate ?

7. La Cité des hommes dont parle Hegel ne fera-t-elle qu'un avec la Cité de Dieu, et faut-il modifier la parole des Ecritures en disant « Mon Royaume n'est pas *encore* de ce monde » ?

Nous pourrions dire, finalement, que les difficultés, voire les ambiguïtés, du hégélianisme viennent de ce que l'on y parle successivement ou simultanément deux langages : celui selon lequel c'est l'Histoire qui fait l'Absolu et celui selon lequel c'est l'Absolu qui fait l'Histoire.

A ceux qui ne connaîtraient pas Hegel et qui voudraient s'initier à la lecture de ce philosophe, nous recommandons la lecture de *La Raison dans l'Histoire,* livre bref et clair dans lequel Hegel s'est résumé lui-même ; on pourra compléter cette lecture par celle de la Préface à la *Phénoménologie de l'Esprit.* Dans *L'Essence du christianisme,* Feuerbach tirera de la lecture de Hegel la conclusion qu'« il n'y a pas d'autre dieu pour l'homme que l'homme lui-même », conclusion que de nombreux théologiens contemporains reprennent implicitement à leur compte. Une critique de Hegel et de Feuerbach se trouve dans *L'Ecole du christianisme,* de Kierkegaard.

Sous ce titre, HOKHMA vous propose une série d'articles de M. Kenneth KITCHEN, professeur à l'Université de Liverpool. Ils traiteront de la composition *des différents livres de l'Ancien Testament. La position présentée ne manquera pas de paraître insolite au lecteur, en particulier l'absence de référence aux grands « Alt-Testamentler », qui ne doit pas être comprise comme le signe d'une ignorance de l'auteur, mais plutôt comme celui d'une conception très différente de la formation de l'Ancien Testament. Le texte de cet article, déjà si dense, aurait été terriblement alourdi par de constantes références aux autres hypothèses, par ailleurs abondamment représentées dans nos facultés francophones. Les nombreuses notes en bas de page permettront à chacun de vérifier le bien-fondé de la position de M. Kitchen.*

Des origines à la veille de l'exode : la Genèse

par K. A. KITCHEN

Cette série d'articles, dont voici le premier, a pour but de présenter les livres de l'AT dans le contexte du monde dans lequel ils ont été écrits, c'est-à-dire du Proche-Orient ancien. C'est le monde des Hébreux du XXe au IVe siècles avant J.-C. (et non celui qui est créé de toutes pièces par les hypothèses invérifiables avancées entre le XVIIe et le XXe siècles de notre ère) qui doit fournir des critères d'étude à la fois tangibles, vérifiables et appropriés de l'AT et à son contenu.

Nous devons prendre l'AT tel qu'il existe actuellement car c'est le seul AT dont nous disposions. Les reconstructions théoriques qui ne peuvent être prouvées par des preuves externes sont *ipso facto* des créations de notre imagination. On ne peut donc les préférer aux documents existants qui sont à notre disposition.

Nous croyons nécessaire de préciser encore que les développements qui suivent ne sont que des esquisses. Il faudrait en effet des volumes entiers et non de simples articles pour présenter une étude complète d'un sujet aussi complexe.

I. Structure de la Genèse

La forme littéraire de ce livre est facile à discerner : elle est caractérisée par une introduction, puis par dix sections qui ont le même titre. Elle peut être résumée de la manière suivante.

1. Au commencement, 1. 1 - 2. 3.
   Esquisse globale de la création, jusqu'à celle de l'homme et du repos.
2. *Succession* des cieux et de la terre, 2. 4 - 4. 26.
   Narration et descendants d'Adam.
3. « Livre » de la *succession* d'Adam, 5. 1 - 6. 8. Généalogie.
4. *Succession* de Noé, 6. 9 - 9. 29.
   Les trois fils de Noé. Récit du jugement par le déluge.
5. *Succession* des fils de Noé, 10. 1 - 11. 9.
   Généalogies (« Table des Nations ») et histoire de Babel.
6. *Succession* de Sem, 11. 10-26. Généalogie : de Sem à Térach.
7. *Succession* de Térach (11. 27-32) et en particulier Abram (12-25).
8. *Succession* d'Ismael, fils d'Abram, 25. 12-18. Sa vie, ses fils, leur habitat.
9. *Succession* d'Isaac, fils d'Abraham, 25. 19 - 35. 29.
   Histoire d'Isaac et de ses fils.
10. *Succession* d'Esaü (Edom), 36. 1-43. Généalogies et remarques au sujet d'Esaü et des gens de Séir. [1]
11. *Succession* de Jacob, 37. 2 - 50. 26. Histoire de Joseph et de ses frères : Israël en Egypte.

[1] Genèse 37. 1 met simplement le chapitre 36 entre parenthèses, reprenant la narration à 35. 29.

Ce plan n'est pas une découverte moderne, mais il es visible à quiconque parcourt la Genèse. C'est l'œuvre du rédacteur final de ce livre, tel que nous le possédons. L'ar-rière-fond de ce plan sera examiné plus bas (dernière parti de l'étude sur la Genèse).

II. Contenu et formation de la Genèse

Alors que les détails narratifs et généalogiques de tou le livre forment un tout, il est aussi possible (à la lumièr d'une tradition biblique postérieure qui voit l'origine d'Is-raël dans Abraham - Isaac - Jacob) de trouver deux par-ties dans la Genèse, les « traditions primitives » (1. 1 - 11 26, cf. section 1-6, p. 17) et les traditions patriarcales (11 27 - 50. 26).

a) Les traditions « primitives »

Dans 1.1-11.26, tout précède choronologiquemen Abraham[2]. Puisqu'il venait de Mésopotamie (de Ur à Charan, puis à l'ouest), les « sources » originales de ce ensemble de traditions peuvent être venues avec lui e avoir trouvé leur origine en Mésopotamie. Il semble bien en être ainsi, si l'on tient compte des données du Proche-Orient qui sont actuellement à notre disposition.

Il y a deux aspects à cet « arrière-plan » ou « contexte » Dans Genèse 1-11, on trouve premièrement des traits par-ticuliers et des épisodes déterminés, et secondement la tra-dition primitive en tant qu'unité. Un troisième aspect con-cerne non le contenu, mais le style et la composition.

i) *Traits particuliers des traditions primitives.* Tou d'abord, la *création*. Le thème général de la création, tou particulièrement en tant que résultat d'une interventio divine est si courant que seule une délimitation de caracté-ristiques communes très précise permettrait de relier Ge-nèse 1-2 à d'autres récits. Pour cette raison, les essais fait dans le passé pour établir un rapport précis entre la Genè-se et les récits babyloniens, tel que Enuma Elish ont d être abandonnés : le contenu, le but, la théologie et la phi

[2] A part certains éléments réputés « postmosaïques » (PCI, voi liste des abréviations à la fin de l'article) ou des additions suppo-sées à la « Table des Nations » de Genèse 10.

lologie sont essentiellement différents et il n'y a pas de lien certain [3].

Deuxièmement, le *Déluge* en tant que punition. La Mésopotamie a fourni plusieurs versions de ce récit [4]. Le mieux connu est le récit qui fait partie de l'histoire de Gilgamesh, probablement composé au 12e ou 11e siècle av. J.-C. [5] (les textes que nous en avons sont de beaucoup postérieurs). Mais ce récit spécial du Déluge a en réalité été tiré d'une autre histoire dont il dérive, l'histoire de Atra-hasis qui date du 18e siècle av. J.-C. environ. Depuis 1600 av. J.-C., on trouve encore un récit postérieur du Déluge, d'origine sumérienne, moins développé. Ces documents mésopotamiens, de dates diverses, se ressemblent : le Déluge en tant que punition, l'emploi d'un bateau pour sauver une famille, des oiseaux pour découvrir si la terre est sèche, etc. Cependant, il y a aussi un bon nombre de différences : théologiques (poly- et monothéiste), la raison de la punition (dans la Genèse, le péché ; simple irritation (bruit) en Mésopotamie), les modèles de bateau et le genre des oiseaux (ces derniers sont absents dans les textes sumériens). Il en résulte, en ce qui concerne la Genèse et les autres récits, que l'on peut déduire que (au début du 2e millénaire av. J.-C.), les différents peuples de Mésopotamie — Sumériens, Babyloniens, Sémites de l'ouest (Amorites et ancêtres d'Abraham) — avaient déjà différentes traditions relatives à des sujets primitifs d'intérêt commun, tel que le Déluge en tant que punition divine. Nous trouvons ici des traditions parallèles qui semblent remonter à un événement ancien commun.

C'est maintenant qu'il faut mentionner un autre aspect des données mésopotamiennes : la Liste Royale Sumérienne et les traditions qui s'y rattachent. Dans sa forme originale, ce document a probablement été composé vers 2000 av. J.-C. (IIIe dynastie d'Ur) ; sous cette forme, il commençait probablement par une référence au Déluge [6], puis continuait par une longue liste de dynasties jusqu'à

[3] Une étude excellente de ce problème (avec traduction des textes babyloniens) est celle de A. Heidel, *The Babylonian Genesis* (Université de Chicago 1951 et réimpression); cf. AO/OT, pp. 87-90 et références.

[4] Ils ont tous été réunis et édités par W. G. Lambert, A. R. Millard, M. Civil, dans *Atra-hasis, The Babylonian Story of the Flood* (Clarendon Oxford 1969) à l'exception du récit de Gilgamesh, au sujet duquel on peut consulter A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels* (University of Chicago Press, Chicago, 1951 and reprint), avec discussion et traduction.

[5] Cf. Lambert, JTS 16 (1965), pp. 291-292.

[6] Si l'on suit une suggestion de Lambert et Millard dans *Atra-Hasis*, p. 16, concernant l'usage parallèle d'une liste royale pour la cité de Lagash.

Ur III et, dans une édition postérieure, jusqu'à celle de Isin (20-19e s. av. J.-C.). Dans sa forme finale plus élaborée, la Liste Royale Sumérienne comprend d'abord une section relative aux rois et aux dynasties d'avant le Déluge, puis le Déluge, puis enfin, comme auparavant, une longue liste de dynasties postdiluviennes ; ce texte complet et définitif date également du 20-19e s. av. J.-C. [7] L'importance de ce document pour nous, c'est qu'il manifeste la conviction des Suméro-Babyloniens qu'un déluge bien précis a interrompu un jour le déroulement de leur histoire à ses débuts et qu'il a été *ipso facto* un événement historique dont ils ont tenu compte. Dans ces conditions, cet événement dont parle la Genèse et ces récits appartiennent à la « proto-histoire ». Ce n'est pas simplement un mythe.

Troisièmement, l'emploi de *listes généalogiques* (avec ou sans dates) comme dans Gen. 5 ; 10 ; 11. Des listes royales établies pour différents motifs, en partie généalogiques sont largement répandues dans le Moyen-Orient ancien avec ou sans indication des règnes et de la longévité. Il en est de même pour l'Egypte, et les Hittites (listes principalement cultuelles), ainsi que pour les listes royales sumériennes, babyloniennes et assyriennes [8]. De plus, certaines de ces listes ne sont pas continues, phénomène qui leur est commun avec Gen. 5 et 11 ainsi que d'autres généalogies bibliques [9]. La Liste Royale Sumérienne et la Genèse ont

[7] Edition standard, T. Jacobsen, *The Sumerian King List* (University of Chicago Press, Chicago, 1939 et réimpression) ; texte et traduction pp. 70-71 ss. Pour d'autres références et remarques relatives à ce document, cf. Lambert et Millard, op. cit. pp. 15 ss, 25. Il faut remarquer que la longue liste des dynasties dans la Liste Royale Sumérienne n'est pas continue, historiquement parlant, mais contient des rois et des dynasties contemporains qui ont été ajoutés par le compilateur. Pour cette raison, et à cause des règnes « enflés » ou omis, on ne peut utiliser ce document pour calculer les dates du Déluge.

[8] Pour une synopse de dates prises dans les listes égyptiennes, cf. Sir A. H. Gardiner *Egypt of the Pharoahs* (Clarendon, Oxford, 1961, pp. 429 ss, Dynasties de dieux et de demi-dieux avant la 1re dynastie, cf. pp. 420-422). Citations de listes d'offrandes royales hittites, cf. AO/OT p. 36, n. 4. Pour d'autres listes mésopotamiennes, cf. ANET, pp. 265 s, 271 ss; I. J. Gelb, JNES 13 (1954), pp. 209-230. Ugarit, cf. AO/OT, p. 44, n. 47 au milieu.

[9] Sur ce point, cf. AO/OT, pp. 36-39, et Kitchen, « *Myth and the Old Testament* » section III (f), i (TSFB 44 (1966), or Symposium Issue). On fait parfois remarquer que les listes du Moyen Orient avec chronologies interrompues (p. ex. liste royale d'Abydos en Egypte) ne comprennent pas de dates pour les règnes ou la longévité des rois. En conséquence, elles ne permettraient pas d'établir un parallèle entre elles et Genèse 5 et 11, qui possèdent de telles dates. Cependant, cette objection ne tient pas. Il est impossible d'employer la Liste Royale Sumérienne en tant que liste continue (en dépit de sa forme extérieure), parce que l'on sait

en commun un autre élément : la longévité de ceux qui vivaient avant le Déluge, et la durée des vies et des règnes, considérable quoique déclinante, après le Déluge. Cela témoignage donc de nouveau d'une tradition commune dans deux formes (sumérienne et sémitique occidentale primitive). Comme on l'a déjà remarqué ailleurs [10], ces chiffres élevés n'ont aucun rapport avec l'historicité possible des noms auxquels ils sont rattachés.

Une autre catégorie d'indications fournies par l'arrière-plan proche-oriental a trait aux généalogies. Il s'agit de l'entrelacement des traditions généalogiques des familles amorites ou sémitiques de l'Ouest en Mésopotamie qui devinrent chefs de Babylone et d'Assyrie au 19e s. av. J.-C. — les dynasties d'Hammourabi et de Shamshi-Adad I [11]. La signification principale de ces données est de deux natures : c'est la preuve directe que les familles sémitiques de l'ouest ont, en Mésopotamie et à l'âge patriarcal, pu maintenir leurs propres traditions généalogiques, qui remontaient dans le temps [12]. De plus, cela manifeste des traits (les noms donnés aux groupes p. ex.) qui rappellent Gen. 10 et 11 [13]. Dans ce cas, les données généalogiques de Gen. 10-11 seraient une table d'ancêtres (Ahnentafel) d'Abraham comme la tablette BM. 80 328 l'est pour le troisième successeur d'Hammourabi et comme les sections initiales de la liste royale assyrienne le sont pour Shamsi-Adad [14].

qu'elle omet certains rois ou dynasties et qu'elle mentionne des contemporains en succession (comme s'ils se succédaient en réalité). Cependant, cette même liste donne constamment des dates pour les rois ou les dynasties. La présence de dates ne garantit pas la continuité. Elles ne sont qu'un élément de plus dont il faut tenir compte dans ces documents.

[10] Cf. AO/OT, pp. 39-41.

[11] Première partie de la liste royale assyrienne (Khorsabad/SDAS versions), en plus les tablettes (B. Museum) 80 328, en ce qui concerne la branche babylonienne; cf. J. J. Finkelstein, JCS 20 (1966) pp. 95-118 et A. Malamat, JAOS 88 (1968), pp. 163-173.

[12] Cf. les calculs de Finkelstein (en comptant quinze ans par « titulaire ») qui donnent au moins 400 ans (Op. cit., pp. 109-110).

[13] Ainsi, en Genèse 10, les descendants de Sem, Cham et Japhet incluent des noms qui sont des éponymes de peuples : Cush (Nubie), Mizraïm (Egypte), Canaan, Sidon, etc., et qui sont caractérisés comme des « familles... selon leurs générations, selon leurs nations » (cf. Gen. 10. 32; cf. v. 5, 20, 31). De même la descendance de Sem (Gen. 11) inclut les descendants dont les noms sont ceux d'individus et de lieux (qui ont pris leurs noms ?), p. ex. Serug, Nachor, Térach; cf. Malamat, op. cit. p. 166 et n. 13. Des noms comprenant des tribus, des peuples et des lieux apparaissent aussi dans les listes d'ancêtres d'Hammourabi et de Shamshi-Adad I (ibid. p. 165, et Finkelstein, pp. 97 s, 101 s, etc.)

[14] En contraste avec Malamat qui considère la série des généalogies bibliques de Sem à Saül et David comme une liste d'an-

Quatrièmement, un regard à trois autres traits de Gen. 1-11 : en ce qui concerne la chute, on ne trouve aucun parallèle ancien direct ; et la mythologie proche-orientale ne nous fournit aucun parallèle véritable [15]. Les « Fils de Dieu » de Gen. 6. 1-4 étaient probablement d'anciens « rois sacrés » et des chefs se rendant coupables de polygamie pour satisfaire leurs passions et donnant libre cours au mal sur la terre [16]. En ce qui concerne la confusion des langues (Babel), on a suggéré l'existence d'une tradition sumérienne partiellement parallèle [17].

ii) *Caractéristiques générales de la tradition primitive.* Alors que les études vétéro-testamentaires ont porté avant tout leur attention sur des éléments particuliers, un autre facteur d'importance égale est l'existence d'un ensemble de traditions représenté à la fois dans la Genèse (en particulier Gen. 1-9) et en Mésopotamie du début du 2e millénaire av. J.-C. — élément dont on est devenu conscient ces dernières années seulement [18]. C'est ainsi que l'épopée d'Atrahasis mentionne la création de l'homme, la multiplication de l'espèce humaine sur la terre et l'humanité s'attirant la punition des dieux (épidémies, famine [2 fois] déluge), mais survivant grâce à une famille dans un bateau. Elle se termine aussi par le rétablissement de l'homme et de la société.

Dans Gen. 1-9, Dieu crée tout, y compris l'homme ; ce dernier se rebelle, mais il lui est permis de subsister (quoique puni) ; l'humanité se multiplie (Gen. 6. 1 ss) et s'attire la punition du Déluge par sa méchanceté. Une famille est sauvée dans un bateau, qui devra repeupler la terre. En conséquence, il y a sans aucun doute une structure commune. Cependant, il y a de nombreuses différences de

cêtres des rois d'Israël (JAOS 88 (1968), pp. 168, 173, table p. 172). Ce point de vue est juste en un sens, mais on peut encore mieux les comparer aux listes royales développées de Babylone et d'Assyrie, et non avec les séries d'ancêtres de l'ancienne Babylone, Shamshi-Adad.

15 Cf. Kitchen « *Myth and Old Testament* », section III (c), contre des conflits illusoires insérés parfois dans la Genèse. Cf. Ibid. III (b).

16 Cf. M. G. Kline, *Westminster Theological Journal* 24 (1962), pp. 187-204; Sur « nephilim » cf. Kitchen, « Myth... » III (d).

17 D'après S. N. Kramer, JAOS 88 (1968), pp. 108-111; le texte sumérien semble faire allusion à une unité de langage puis à la division, mais il n'y a pas de « Tour de Babel ». L'emploi de briques et de bitume est caractéristique de la Mésopotamie, comme le fait remarquer W. C. Kaiser NPOT, p. 58.

18 Signalé pour la première fois par W. G. Lamgert JSS 5 (1960), pp. 113-123, sp. 115, 116; cf. AO/OT, p. 41 (c) qui ajoute la liste royale sumérienne et plus tard A. R. Millard TB 18 (1967), pp. 5-6, 14 ss.

détails et de perspective : ce ne sont pas, en effet, des copies au carbone. Dans la Genèse, la création, le jugement et la délivrance viennent d'un seul Dieu qui maintient son propre dessein. Atrahasis mentionne une pluralité de dieux, de points de vue différents, et la délivrance de l'homme est accomplie par un dieu (Enki) qui agit en cachette en faveur de son protégé. Ici l'homme est créé simplement afin d'être l'esclave des dieux, et non à l'image même de Dieu pour exercer la domination sur toute la terre, comme c'est le cas dans la Genèse. Il n'y a pas vraiment de « chute » ou de sens du péché dans Atrahasis ; ici le crime de l'humanité consiste seulement dans le fait que le bruit qui s'en dégage trouble le sommeil reposant du dieu Enlil. C'est fondamentalement différent de la solennelle accusation de méchanceté, d'injustice, de passion, de violence et de corruption qui est cause du Déluge dans Gen. 6. 1 ss, 11-12. Ainsi, comme dans le Déluge pris en lui-même, il semble que nous ayons affaire à des traditions parallèles (et non des emprunts) au sein de la diversité des peuples qui ont un héritage commun en Mésopotamie : dans les deux cas, la création, la rupture de l'homme avec la divinité, le Déluge, et le renouveau, sont relatés dans un tout organique, mais présentés différemment par les Hébreux et par les Babyloniens.

De plus, le témoignage d'Atrahasis n'est ni fortuit ni entièrement unique. Dans la Liste Royale Sumérienne, on retrouve le même schéma fondamental : des rois (qui doivent venir après une création) qui règnent avant un déluge, puis le Déluge, puis le rétablissement de la royauté (la caractéristique des sociétés anciennes). Et l'histoire du déluge sumérien qui date d'environ 1600 av. J.-C. semble avoir comporté, lorsqu'elle était complète, la création de l'homme, une punition autre que le déluge(?), puis la discorde entre les hommes et les dieux qui aboutit au déluge, le sauvetage de l'homme dans un bateau et enfin la renaissance [19]. Ainsi cette tradition d'ensemble qui sous-tend la Genèse dans les chapitres 1-11, se retrouve ailleurs en Mésopotamie.

iii) *Questions de style.* Dans ce domaine, un immense champ de recherche doit encore être travaillé. Pour le moment, seules quelques observations préliminaires peuvent être risquées. Sous « mode de composition », on peut noter qu'une généalogie ou liste royale présente habituellement un plan de base très structuré, qui se répète pour chaque entrée en scène successive [20] ; mais chaque fois que le

[19] Dernière édition par M. Civil dans Lambert et Millard, *Atrahasis*, pp. 138-145.

[20] Dans Genèse 5 : « A a vécu x années et a engendré B. Et A

compilateur-auteur l'a estimé nécessaire, il a inclu des notes additionnelles sur telle ou telle personne. Ainsi Gen. 5. 22-24 et 28 ss. inclut des détails sur Hénoc et Lémec en dehors de la formule habituelle ; Gen. 10. 8-12 a un passage considérable sur Nimrod et des remarques moins importantes sur d'autres (Peleg, 10. 25 ; les fils de Joktan, 10. 30). De même la Liste Royale Sumérienne parle de Dumuzi comme d'un berger. Il en est ainsi de Etana, Lugalbanda, qui sont aussi des bergers ; Dumuzi II est présenté comme un pêcheur, et d'autres comme forgerons ou prêtres, etc. Des descriptions plus longues (cf. Lémec) sont faites pour certains rois — ainsi Etana « qui monta au ciel et consolida tous les pays », Enmebaragisi qui vola Elam, Enmerkar qui construisit Uruk, et l'intéressante Madame Ku-Baba, « une sommelière qui consolida les fondations de (sa cité) Kish » [21].

Bien que des sources variées (listes de dates, épopées, etc.) aient été utilisées par l'auteur de la Liste Royale Sumérienne de base, la combinaison de listes stéréotypées avec les remarques additionnelles est essentiellement son œuvre [22]. On peut discerner la même unité dans la Genèse sur le plan littéraire.

La combinaison de listes (ou généalogies) et de narrations — telles qu'on en trouve dans Gen. 1-11 — n'est pas inconnue dans le monde mésopotamien. Une liste ancienne des dynasties assyriennes semble avoir fait suivre l'énumération des rois antédiluviens par des récits littéraires du Déluge [23], avant d'en revenir à la longue histoire des dynasties suivant le Déluge, jusqu'à Assourbanipal du 7e siècle av. J.-C. Au 16e s. av. J.-C., la partie relative à la création actuellement disponible des tables postérieures sumériennes du Déluge non seulement mentionne la fondation de cités cultuelles, mais les énumère les cinq avec

vécut après avoir engendré B, y années et engendra des fils et des filles. Et tous les jours de A s'élèvent à z années, puis il mourut. » Dans Genèse 11, on retrouve la même formule jusqu'à « filles », en omettant le total final de la durée de vie. De même dans la liste royale sumérienne, p. ex., on retrouve des formules qui se répètent. Dans la section antédiluvienne, « Dans (la cité) X, A régna y années. B régna z années... etc. (tant de rois ont régné tant d'années. Je laisse tomber le sujet X). Sa royauté sur la (cité) Y s'est poursuivie. » Le texte principal postdiluvien a une formule semblable, mais qui se termine par « (la cité) X a été détruite par les armes, sa royauté sur (la cité) Z a continué. »

[21] Cf. traduction complète, Jacobsen, *Sumerian King List* pp. 71 ss, ou ANET, pp. 265 s.

[22] Cf. Jacobsen, p. 143 et cf. pp. 142-158 en général.

[23] Cf. discussion du texte, King, *Chronicles*, II, pp. 143-145, plus le texte CT, 46, No 5, par Lambert et Millard, *Atra-hasis*, pp. 17-18 (réf. antérieures, Lambert, JSS 5 (1960), pp. 115, 116, et Millard, TB 18 (1967), p. 6.

leurs divinités, sous forme de liste[24]. L'emploi occasionnel de chiffres dans des récits (les 120 ans de Gen. 6. 3) est à comparer avec les quarante ans de peine des dieux et les deux périodes de 1200 ans chacune de la croissance de l'humanité dans l'épopée d'Atrahasis[25]. L'emploi de listes, de statistiques, etc. est normal dans la littérature du Proche-Orient ancien. On ne peut donc l'employer pour déterminer qui en est l'auteur ; les tentatives persistantes, dans les études vétéro-testamentaires, de séparer une telle matière en la classant sous « P » contredisent les modes anciens de composition. En conséquence, il faut les rejeter comme dénuées de sens et déplacées[26].

Pour en arriver finalement au *style littéraire*, on doit remarquer le style solennel, aisé et parfois répétitif de Gen. 1-11. Il faut noter l'emploi de couplets (bicola), deux phrases parallèles pour exprimer une idée. Ainsi Gen. 2. 5 contient deux couplets jumeaux :

« Aucun arbuste des champs n'était encore sur la terre et aucune herbe des champs ne germait encore ; car l'Eternel Dieu n'avait pas fait pleuvoir sur la terre et il n'y avait point d'hommes pour cultiver le sol. »

On peut retrouver des expressions parallèles de la même espèce ailleurs ; cf. Gen. 6. 5 ; 6. 11-12, entre autres. Un tel emploi de couplets se retrouve à travers toute la littérature sumérienne et acadienne (babylonienne), particulièrement dans les épopées[27]. Cependant, c'est plus caractéristique à la fois de la littérature sémitique occidentale (y compris hébraïque et ugaritique) et égyptienne. Les éléments de style qui se répètent le plus, parfois employés pour renforcer un effet, sont un trait intermittent plus significatif que des couplets qui reviennent constamment. Gen. 7. 12-20 en est un excellent exemple : il mentionne quatre fois la progression et l'invasion des eaux du Déluge (chaque fois avec un complément différent)[28]. Ce genre

[24] Civil dans Lambert et Millard, *Atra-hasis*, p. 141 : 91 ss; cf. aussi Millard TB 18 (1967), pp. 5-6.

[25] Lambert et Millard, *Atra-hasis*, pp. 45, 67, 73, etc. D'autres statistiques dans cette épopée renferment des références à des purifications des 1er, 7e et 15e jours du mois (p. 57) et au calcul des mois précédant la naissance (p. 63).

[26] Pour des esquisses fondamentales donnant des raisons plus élaborées de rejeter des formes erronées de critique littéraire dans les études bibliques, cf. p. ex. PCI et AO/OT, pp. 112 ss, 141 ss, et S. Külling : *Zur Datierung der « Genesis-P-Stücke »*. J. H. Kok, Kampen 1964.

[27] On peut s'en rendre compte dans les traductions, p. ex. dans ANET, pp. 37 ss, 60 ss, mais plus clairement encore dans des éditions de textes originaux, comme *Atra-hasis*.

[28] Soulève l'arche du sol, l'emporte, couvre les montagnes, s'élève quinze pieds au-dessus des montagnes.

littéraire (plus une répétition générale très poussée) peut être facilement observé dans les épopées babyloniennes et sumériennes, p. ex. dans Lugalbanda (sumérien)[29] ou Atrahasis (babylonien)[30]. Un tel style a dû caractériser les versions originelles des matériaux qui se trouvent dans Gen. 1-11, qu'un Abraham a apportés de Mésopotamie, où les Sémites de l'ouest ont puisé une partie de leur héritage culturel. Tous ces phénomènes de style, à la fois l'usage de couplets, usage commun à tout le Proche-Orient, et les répétitions stylistiques (dans la littérature de la Genèse et de la Mésopotamie), sont une part intégrante de l'usage littéraire du Proche-Orient et de la Bible. Découper leurs éléments en d'imaginaires sources documentaires est une perte d'énergie inutile qui produit des lambeaux de textes sans relation avec l'usage attesté dans le monde biblique.

Pour résumer ce qui concerne la période « primitive », on peut noter qu'on dit qu'Abraham est venu de Mésopotamie (Ur, Charan), événement qui remonte au début du 2e millénaire av. J.-C.[32]. Pendant les mille ans qui précèdent, la présence de Sémites occidentaux est attestée en Mésopotamie, en particulier pendant les derniers siècles de cette période[33]. Il n'y a pas de raison de les exclure des expériences communes de la vie en Mésopotamie, ou de l'influence de la culture suméro-acadienne en Mésopotamie (p. ex. dans les méthodes de formulation de traditions communes dans diverses formes individuelles). Ainsi, on peut postuler qu'Abraham a apporté les éléments de base de Gen. 1-9 et 10-11 (l'histoire des origines et des ancêtres) à l'ouest en guise de tradition familiale.

[29] Par exemple lignes 70-77, 266-289 dans l'édition de C. Wilcke, *Das Lugalbandaepos* (Harrasowitz, Wiesbaden 1969), etc.

[30] Lignes I, i, 1-6, cf. 146 ss, 176 ss; I, i, 41-46 plus I, ii, 57 ss.

[31] Cf. PCI et AO/OT, pp. 121 ss, concernant les critères erronés de division.

[32] En ce qui concerne les dates, cf. AO/OT, pp. 41-56.

[33] On trouve MAR.TU, (Amorites), dans un texte Fara; des mentions d'eux dans des textes de l'empire d'Akkad (Agade) et fréquemment pendant la troisième dynastie d'Ur; cf. J.-R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari* (Sté d'édition « Les Belles Lettres », Paris, 1957 et réimp.), pp. 150-151, et Gelb, JCS 15 (1961), p. 30. Des Acadiens et des Sémites de l'ouest (MAR.TU / Amorites) y sont présents aussi tôt que les Sumériens eux-mêmes (en Mésopotamie) avec des traces d'habitants plus anciens, d'origine inconnue; cf. D. O. Edzard et I. J. Gelb, Genava 8 (1960), pp. 241-253 et 258-271 respectivement. Il n'y a pas de preuves en ce qui concerne la suggestion de Lambert (JTS 16 (1965) 300) que les traditions de Mésopotamie ne se sont déplacées vers l'ouest qu'à partir de 1500 av. J.-C. Elle est établie sur des raisonnements négatifs d'une validité plus que douteuse; cf. Millard TB 18 (1967), p. 17 en haut.

b) Les traditions patriarcales

Pendant ces trente dernières années, un grand nombre d'études utiles ont été faites au sujet de l'époque et de l'arrière-plan des patriarches. Il est facile de les obtenir. Il n'est donc pas nécessaire de les examiner de façon détaillée dans cette étude. Un résumé succinct doit suffire [34].

Au 19e siècle ap. J.-C., des exégères de l'AT., en l'absence de données permettant un contrôle tangible ou de critères validés par les faits, ont pu considérer les patriarches comme étant une simple rétro-projection du temps de la monarchie hébraïque. Ou alors, ils les ont réinterprétés en tant que personnifications de tribus, de divinités démythologisées et j'en passe. Cependant, une comparaison directe entre le contenu des récits patriarcaux et les données précises du monde biblique donne des résultats qui démontrent exactement le contraire : ils sont des êtres humains dont la réalité est attestée dans le temps et l'espace, et non des personnages imaginaires.

Ainsi, les noms propres sont ceux que l'on rencontre normalement (surtout au début du 2e millénaire av. J.-C.) en tant que noms d'individus humains et non de divinités ou de tribus [35]. En ce qui concerne les coutumes sociales, les lois d'héritage pour les adoptés, les enfants d'une femme de chef ou d'une union de moindre importance, etc. qui apparaissent dans ces récits (Gen. 15, 16, 17, 21, 30), on en trouve la contrepartie très claire non seulement dans les tables de Nuzi, souvent citées, mais aussi dans les col-

[34] Des résumés utiles : NBD, pp. 68-70, 940-941; AO/OT, pp. 41-53, 153 ss (et réf., p. 41 n. 28); R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (Tyndale Press, London, 1970), pp. 105-113; C. F. Pfeiffer, *The Patriarchal Age* (Baker Book House, Michigan, 1961 et réimp.).

[35] C'est le cas, par exemple, pour Abraham, Isaac, Jacob/Israël, Ismaël; Levi, Zebulon, Dan, Issacar, Gad, Asher et Benjamin, plus des non-Hébreux. En ce qui concerne les structures des noms et les parallèles, cf. les données et références de AO/OT, pp. 48-49 et HMEHT, pp. 68-69. Pour Siméon (connu à Ugarit comme nom personnel), cf. rfs. pour sam'unu et sm'n dans F. Gröndahl, *Die Personennamen der Texte aus Ugarit* (Pontifical Biblical Institute, Rome, 1967), p. 194. Ruben semble être un impératif plus un complément (« Voyez un fils »); cf. d'autres noms personnels dans Gröndahl op. cit., pp. 42-43; 60-61, et H. B. Huffmon, *Amorites Personal Names in the Mari Texts* (Johns Hopkins Univ. Press, Baltimore, 1965), pp. 86-87 pour Mari. Nephtali, « lutteur / le trompeur » en est un bon exemple, mais à ne pas mettre directement en parallèle. Juda demeure une forme difficile; on peut tenter de suggérer que c'est une forme imparfaite (commune dans les noms propres) mais un causatif-passif archaïque avec un nom-sujet omis (Yehuda, abrégé de Yhude-El, « Que El soit loué »).

lections de lois mésopotamiennes du 19-18e s. av. J.-C.[36]. Les parallèles avancés ne sont pas tous concluants[37], mais ce n'est pas une excuse pour éluder soit la validité du matériel principal ou sa signification, qui est liée à la première partie du 2e millénaire av. J.-C. plutôt qu'à une date ultérieure[38]. L'immense étendue des voyages des patriarches,

[36] Cf. AO/OT, pp. 153-154, et spécialement HMEHT, pp. 70-71 avec référence non seulement aux tablettes Nuzi de Hur, mais aussi à des lois babyloniennes antérieures de Lipit-Ishtar. En ce qui concerne les enfants des servantes Bilha et Zilpah, en tant que cohéritiers de Jacob avec les enfants de Rachel et de Léa, cf. Lois de Hammourabi, §§ 170-171 (ANET, p. 173 b), et l'admission de tout cela dans Genèse 46. 8-25, ainsi que dans les bénédictions de Genèse 49.

[37] Ainsi la corrélation de Speiser entre les contrats « faire passer sa femme pour sa sœur » dans Nuzi et le subterfuge du patriarche qui appelle une épouse sa sœur (cf. Speiser, *Genesis*, Doubleday, New York, 1964, pp. xl-xli, 90-94) est probablement une erreur; cf. D. Freedman, JANES 2 (1970), pp. 77-85. Un point d'interrogation subsiste sur la relation possible des lois hittites avec Genèse 23 (p. ex. AO/OT, pp. 154-156) à la lumière des remarques faites par H. Hoffner, TB 20 (1969), pp. 33-35. Ses objections relatives à l'usage des lois hittites § 46 semblent être fondées. Cela se rapporte à des dons et non à des ventes. Cependant, le § 47 b fait allusion à une vente (à « quelqu'un ») d'une pièce de terrain par un LU GIS.TUKUL. Hoffner (avec Götze) traduit ce terme par « Ouvrier », signification possible, et nie que Ephron avait ce titre. Cependant, la Genèse ne nous dit rien du statut d'Ephron (ouvrier ou autre), c'est pourquoi cette objection n'est pas nécessairement valable. Et le dernier éditeur des lois hittites emploie la traduction « Kleinbürger » = petit bourgeois, citoyen ordinaire, tout en admettant « artisan/ouvrier » (J. Friedrich, *Die Hethitischen Gesetze*, E. J. Brill, Leiden, 1959, pp. 33, 97). Il n'y a pas d'impossibilité à ce que Ephron soit l'un ou l'autre. Le rapport des lois hittites (§ 47) avec Genèse 23 repose en partie sur la question de savoir si Ephron est réellement un Hittite, question qui reste ouverte.

[38] Dans une malheureuse tentative de faire marche arrière dans l'étude des patriarches pour en revenir à la position du 19e siècle, J. van Seters (JBL 87 (1968), pp. 401-408) donne trop d'importance à l'attribution du fils de la servante à la femme du chef (cf. le contraste de son interprétation de Gen. 16. 2 et 30. 3 c et l'attribution à Zilpah et Bilha de leur propre fils dans Gen. 46). Il cite le § 146 des lois d'Hammourabi qui n'a aucun rapport (concernant des prêtresses). Sans raison, il obscurcit la portée d'une tablette Nuzi bien connue, faisant une distinction erronée entre une jeune fille et une esclave (toutes les deux amtu/imtu). Il cite un texte égyptien concernant une situation familiale plus complexe que celle des patriarches. Finalement, son « parallèle » de la fin de l'âge assyrien contient certainement une clause pour qu'une jeune fille puisse agir comme Hagar, mais n'a aucun rapport avec l'aspect succession-héritage de la question. Il a raison de mettre à l'épreuve la suggestion du deuxième millénaire comme arrière-plan des patriarches, mais pas de rejeter des textes valables ou d'avancer des matériaux postérieurs sans rapports avec la question. Au sujet des « servantes », cf. aussi note 36, ci-dessus, avec les lois d'Hammourabi. Un autre essai de retour en

leur activité de bergers (occasionnellement de paysans) et leur séjour dans le Néguev cadrent parfaitement avec la période en question [39]. Alors que les rois de Gen. 14 n'ont pas encore été identifiés dans la confusion indescriptible des dynasties du début du 2e millénaire av. J.-C., leurs noms ont des analogies réelles dans cette période [40] — et le groupement d'alliances de puissances en Mésopotamie aussi bien qu'en Palestine est une caractéristique particulière de cette période (env. 2000-1750 av. J.-C.) [41]. La religion des patriarches (« Dieu de nos pères », etc.) trouve son meilleur contexte à cette période [42].

En conséquence, pour différentes raisons, on est en droit de considérer les récits patriarcaux comme d'authentiques traditions concernant des gens qui ont bel et bien existé. Aucune mention d'un patriarche biblique n'est connue dans les données du 2e millénaire av. J.-C. qui permettrait de prouver mécaniquement leur historicité. Ce n'est ni nécessaire ni à rechercher. La même situation caractérise beaucoup d'autres personnages de l'antiquité dont l'existence historique n'est mise en doute par personne. Mais la quantité d'éléments du contexte de l'époque authentifiant les données de la Genèse, plus le contenu lui-même des histoires et la signification ultérieure de ces patriarches, se combinent pour faire de l'hypothèse qu'ils ont été des personnages réels, qui ont agi comme indiqué, la seule qui soit digne de considération sérieuse [43]. Donc il faut les considérer comme les ancêtres historiques d'Israël, dont les traditions familiales (Gen. 1-11) ont été transmises à leurs descendants [44].

arrière a été suffisamment réfuté dans AO/OT, pp. 155-156, puis encore par Hoffner, TB 20 (1968), pp. 35-36, avec n. 23 (concernant Tucker et Petschow).

[39] Cf. AO/OT, pp. 49-50 et réf., et aussi Kitchen THB 5/6 (1960), p. 13 concernant la culture, et HMEHT, p. 73 (concernant le voyage).

[40] Cf. AO/OT, pp. 43-44 et réf. en ce qui concerne les noms des quatre rois de l'est. Parmi les quatre noms des chefs palestiniens, ceux de Bera et de Birsha sont difficiles à analyser; Shinab est probablement un Sin-ab (i), « le dieu lune est (mon) père », et Shemeber peut être Sumu-ibru/abru, « descendance puissante ». En ce qui concerne les noms « Sumu » dans les tablettes de Mari, cf. Huffmon, *Amorite personal Names...*, p. 248, et noms en -abi, p. 154 à droite; pour les noms « Sin » dans Mari, cf. J. Bottéro et A. Finet, *Archives royales de Mari* XV (répertoire analytique), Imprimerie Nationale, Paris, 1954, pp. 154 ss.

[41] Un détail dont il n'a pas été suffisamment tenu compte jusqu'ici; cf. AO/OT, pp. 45 ss, avec notes 48-50; aussi HMEHT, pp. 72-73 avec note 36.

[42] AO/OT, pp. 50-51, et réfs.

[43] Cf. HMEHT, pp. 63-82, spéc. (p. ex.) 73-81.

[44] Concernant la validité du tableau de filiation des tribus

Avec Joseph, la famille patriarcale cesse de voyager et vient s'installer dans le delta égyptien oriental (Gen. 37-50, spéc. 46). Et ici également le récit peut être reçu comme une tradition authentique relatant la réalité [45]. Un Joseph des environs de 1700 av. J.-C. n'était qu'un des nombreux Sémites de l'ouest qui étaient en service en Egypte à la fin du Moyen Empire (surtout à la fin de la 13e dynastie) [46] et pendant la période des Hyksos. Le prix de Joseph comme esclave est la moyenne normale pour cette période [47] ; son rôle dans la maison de Potiphar, d'abord comme domestique, puis comme intendant, correspond à l'usage égyptien, alors que le terme « saris » donné à Potiphar devrait avoir sa signification initiale de « dignitaire » plutôt que celle d'eunuque, qui est ultérieure [48]. Les noms propres, le rôle des rêves, les prisons égyptiennes (surtout du début du 2e millénaire), l'emploi de charriots, le genre des habits (lin, colliers d'or, un sceau d'Etat), le blé et les famines, tout cela correspond bien aux données égyptiennes, et en particulier à la période en question. De même, le contexte économique de l'établissement du peuple de Joseph dans le delta oriental, une contrée à exploiter et à développer, également considérée par les Egyptiens comme se prêtant à l'élevage du bétail. La durée de la vie de Joseph, 110 ans, correspond à un idéal égyptien et l'embaumement et les cercueils sont si caractéristiques qu'ils en sont presque proverbiaux aujourd'hui encore.

Depuis le moment où Joseph est en Egypte (env. 1700 av. J.-C.), jusqu'à la date probable de l'Exode (peu après 1300 av. J.-C.) [49], il faut compter à peu près 400 ans de

israélites, en partant des patriarches (en opposition à des théories récentes infondées), cf. le travail de F. D. Kidner, *The Origin of the People of Israel*, TSFB 57 (1970), pp. 3-12.

[45] Pour l'arrière-plan égyptien de Joseph, cf. J. Vergote, *Joseph en Egypte* (Publications Universitaires, Louvain, 1959) et ma publication dans JEA 47 (1961), pp. 158-164. Cf. aussi les articles « Joseph », « Asenath », « Potiphar », « Zaphnath-Paareah », etc. dans NBD; ma monographie sur : « L'Histoire de Joseph et son arrière-plan égyptien » est encore retardée.

[46] Ainsi, plutôt que seulement pendant la période Hyksos (corrigeant NBD, p. 657 a § b). Le papyrus Brooklin 35.1446 mentionne sur 70 domestiques environ 40 « Asiatiques » (en réalité Sémites) dans une grande maison égyptienne du milieu de la XIIIe dynastie. Cf. Kitchen THB 2 (1957), pp. 1-2 et pour de plus amples détails, cf. G. Posenor, Syria 134 (1957), pp. 145-163.

[47] Cf. AO/OT, pp. 52-53.

[48] Sur « saris », cf. AO/OT, pp. 165-166, à la suite de JEA 47 (1961), p. 160; le manque de preuves valables concernant les eunuques dans l'ancienne Egypte est confirmé par G. E. Kadish, *Studies in Honor of John A. Wilson* (University of Chicago Press, Chicago, 1969), avec des spéculations insoutenables sur l'origine de l'histoire de Joseph.

[49] Pour une date d'environ 1290-1280 av. J.-C. (dépendant des

transmission de traditions primitives et patriarcales. Cela aurait pu se faire oralement, et cela s'est certainement produit ainsi si l'on accepte l'existence historique des patriarches et des Hébreux en Egypte (environ 1700 à 1300 av. J.-C.). Mais cette transmission n'est pas nécessairement exclusivement orale. Car Joseph, en tant qu'intendant d'une maison importante, puis ministre d'Etat, a dû nécessairement entrer en contact étroit avec des documents et des registres, et dans ce cas, avec des scribes égyptiens employant des écritures hiéroglyphique et hiératique (cursive), qui ont été tout d'abord ses collègues puis ses subordonnés. Nous savons que des Sémites, dans l'Egypte des 12 et 13e dynasties (env. 1991-1633) sont mentionnés dans des documents administratifs officiels ainsi que sur des monuments familiaux privés [50]. A la veille du régime Hyksos et pendant toute sa durée, nous trouvons des Sémites, petits princes et magistrats, dont les noms sont inscrits en hiéroglyphes sur des sceaux-scarabées et d'autres documents [51]. Dans un tel contexte, Joseph aurait pu faire de même. Mais je pense

l'avènement de Ramsès II en 1304 ou 1290 av. J.-C.), voir le survol de l'Exode et de la Conquête dans AO/OT, pp. 57-75. Un essai récent d'en revenir au 15e siècle pour l'Exode par L. T. Wood (NPOT, pp. 66-87) est vicié par une prise en considération inadéquate des données bibliques, une évaluation fausse de certaines données extra-bibliques et une totale omission d'autres données. Ainsi il prend de Rea et Archer la suggestion infondée qui voudrait qu'un des rois Hyksos ait pu être appelé Ramsès, longtemps avant la 19e dynastie; en ce qui concerne les noms de rois et de chefs Hyksos, les monuments et les scarabées fournissent beaucoup de données, mais aucun Ramsès. Le nom de Ra ou Re apparaît dans leurs noms de trônes parce que c'était l'usage courant pour tous les rois d'Egypte dès la VIe dynastie. Le dieu Seth n'est pas simplement une « divinité Hyksos », mais un dieu égyptien très ancien, qui remonte aussi loin que l'Ancien Empire (H. te Velde, *Seth, God of Confusion*, Brill Leiden, 1967), identifié par les Hyksos avec leur propre dieu du temps, et pris entre autres par les Egyptiens comme représentant des terres et des divinités étrangères. Quant à des données importantes négligées totalement, Wood ne fait aucun usage de données relatives aux guerres de Ramsès II en Moab et à Seir (Edom) au 13e siècle, où se trouve la mention explicite de Dibon et d'un « Buteret dans le Pays de Moab » dans une grande scène du temple de Luxor (que j'ai publiée dans JEA 50 (1964), pp. 47-70, pls. III-VI, spéc. pp. 50, 53, 55, 63-70 et pl. III). Ce n'est pas conforme à la réalité que les troupes de Ramsès fassent campagne dans la région de Dibon, dans une région déjà occupée par les gens de Ruben, comme l'exigerait un Exode du 15e siècle av. J.-C.

[50] En plus du papyrus Brooklin 35.1446, il y a encore les papyrus de Illahum. Pour ceux-ci, et pour des mentions sur des stèles privées, cf. Posener, Syria 34 (1957), pp. 145-163, plus la stèle Liverpool E.30 (Kitchen JEA 47 (1961), pp. 13, 15-16, 17-18; date de la XIIIe dynastie, JEA 48 (1962), pp. 159-160.

[51] Des chefs comme les « gouverneurs étrangers » Anath-har, Semqen, User-Anath, et un magistrat comme le chancelier Hur.

que, pour des raisons familiales, il faut envisager un autre moyen que les hiéroglyphes. C'est presque certainement pendant le moyen âge du bronze en Palestine que l'alphabet linéaire des Sémites de l'ouest a été inventé, à peu près vers le 18e siècle av. J.-C., au temps de Jacob et de Joseph[52]. Dans cette écriture de 27 lettres-consonnes et dans son propre dialecte sémitique d'ouest, Joseph n'aurait eu aucune difficulté à écrire (ou à faire écrire) un ensemble de matières traditionnelles, qui aurait été conservé et occasionnellement recopié, dans le même langage et dans l'écriture alphabétique évoluée, par ses descendants.

Finalement, il faut noter que l'idée d'une famille ou d'un groupe en Egypte, ayant et conservant de tels documents, n'est pas exceptionnelle. L'Egypte a produit plusieurs généalogies familiales qui couvrent des périodes allant d'une durée d'environ 300-400 ans jusqu'à 1300 ans. La fameuse inscription de Moïse (« Mes ») contient de longs procès avec l'emploi d'anciens documents, concernant la propriété d'un terrain donné vers 1550 av. J.-C. ; le cas commençant au 14e siècle et se terminant vers 1250, à l'époque de Moïse[53]. Comme tous ces documents sont relatifs à des individus officiels ou privés, conserver des archives familiales n'est pas réservé à la royauté. Bien plus, l'existence des généalogies ancestrales des tribus d'Israël depuis les fils de Jacob, montre clairement (en ce qui concerne les généalogies) que les Hébreux ont accumulé en Egypte toute une série de traditions telles qu'elles sont préservées, dans une certaine mesure, dans 1 Chron. 2 ss[54]. A moins qu'elles n'aient été pure invention — une telle supposition n'a

[52] En ce qui concerne le plus ancien alphabet sémitique de l'ouest, dont le meilleur exemple sont les inscriptions « proto-sinaïtiques » de 1550-1450 av. J.-C., cf. W. F. Albright, *The Proto-Sinaitic Inscriptions and their Decipherment* (Harvard Univ. Press, Cambridge Mass., 1966). Il date un tesson inscrit de Gezer du 17e siècle av. J.-C. (p. 10); il avance la supposition (p. 15) que l'alphabet peut remonter aussi haut que la 12e dynastie (c'est-à dire environ 1991-1786 av. J.-C.). Pour la possibilité de l'invention de cet alphabet, certainement avant 1500 av. J.-C., cf. Kitchen, dans : M. Liverani (ed.), *La Siria nel Tardo Bronzo* (Centro per le Antichità..., Rome, 1969), pp. 85-87.

[53] Pour de telles généalogies, cf. Kitchen, THB 5/6 (1960), pp. 14-17, d'où celle d'Ukhhotep est citée par R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (Tyndale Press, London, 1970), pp. 173-174. La période de 300 ans de la concession à Moïse (ou « Mes ») avec les procès se déroule parallèlement à une bonne partie de la période qui sépare Joseph de Moïse. Pour ce texte, cf. Kitchen, op. cit. pp. 17-18; édition complète, A. H. Gardiner, *« The Inscriptions of Mes in Sethe »* Untersuchungen IV Hinrichs, Leipzig (1905), et nouvelle édition avec la tombe en entier, G. A. Gaballa, *Tomb-Chapel of Mose*, en préparation.

[54] Pour leur usage pendant la période de Jacob à Moïse et Josué, cf. AO/OT, p. 55, § 3.

aucune garantie — elles constituent une preuve directe et limitée de la transmission dont il est question ici (bien qu'elles ne permettent pas de trancher la question du mode de transmission, écrit ou oral). Quant à l'*auteur* de la Genèse, on ne peut trouver dans le livre lui-même aucune affirmation définitive. Le dernier élément clairement datable [55] dans ce livre est l'emploi (par l'auteur et narrateur — et non par Joseph ou le Pharaon) du terme « pays de Ramsès » dans Gen. 47. 11. Cela nous amène à Ramsès II, constructeur de la cité Ramsès (en égyptien, Pi-Rameses) dans Ex. 1. 11 [56]. Dans ces conditions, ce livre est une composition datant au plus tôt de 1300 av. J.-C. env. ou d'un peu plus tard. Il contient : a) des traditions « primitives » des temps ancestraux en Mésopotamie ; b) des traditions familiales des patriarches, depuis Abraham qui partit d'Ur jusqu'à Joseph qui devint un personnage important en Egypte. Il continue par c) des données généalogiques (et peut-être d'autres encore) rattachant les tribus de 1300 av. J.-C. à leurs ancêtres, les fils de Jacob qui vécurent 400 ans plus tôt (cf. 1 Chron.).

Moïse a longtemps été considéré par la tradition judéo-chrétienne comme auteur-compilateur de la Genèse, en raison de ses liens avec le reste du Pentateuque. Nous n'en avons aucune preuve ; mais il serait loin d'en être incapable, surtout si l'on considère les implication d'Ex. 2 relatives à la formation et à l'éducation de Moïse [57].

c. La Genèse en tant que livre

Pour terminer, il faut encore relever deux aspects de la Genèse : ce qu'elle accentue et ce à quoi elle vise d'une part, et sa composition telle que nous l'avons aujourd'hui d'autre part. Quant à ce qui lui paraît important et à son but, on peut brièvement suggérer ce qui suit : dans Ex. 2. 24-25, l'initiative de l'exode remonte à Dieu, qui se souvient de son alliance avec Abraham, Isaac et Jacob alors que leurs descendants peinent, malheureux, en Egypte. C'est en tant que Dieu d'Abraham, Isaac et Jacob qu'Il parle de les délivrer à Moïse (Ex. 3. 6 ss) et qu'Il choisit Moïse pour ce travail ; Moïse doit parler aux anciens d'Israël de la part du Dieu de leurs ancêtres, sur le même sujet (Ex. 3. 16 ss.). Dans Ex. 6. 2 ss., la promesse du pays

[55] Si l'on exclut la phrase « avant qu'aucun roi n'ait régné sur Israël », Gen. 36. 31 b. La date des rois subséquents reste à fixer (probablement dès Jacob) ; cf. PCI, Lecture III, Genesis (i), 5.

[56] Ramsès I régna seize mois seulement et n'a laissé ni ville connue, ni construction importante, pendant ce temps. En conséquence, on ne peut en tenir compte ici.

[57] Cf. NBD, pp. 843-845, et 343-344.

des séjours des patriarches (Canaan) est explicitement rap-
pelée ; on y trouve d'autres allusions dans Ex. 13. 11 ; 15.
17 (poétique) et 33. 1.

Le livre de la Genèse est le pendant littéraire et expli-
catif de cet appel à quitter l'Egypte pour aller vers une
terre promise, en accomplissement d'une promesse aux
pères fondateurs des tribus hébraïques. La partie principa
de l'ouvrage (les 5/6) est consacrée entièrement à Abra-
ham, Isaac, Jacob et ses fils, et très brièvement à leurs
« collatéraux », avec pour préface (1/6 - Gen. 1-11) une
esquisse des origines d'Abraham et des premières relatio
entre Dieu et l'homme. L'esquisse du début présente l'hom-
me comme créature de Dieu à son image, dans son mond
et désobéissant (Gen. 1-3). La relation ultérieure de l'hom-
me avec Dieu est le récit de la foi et de l'infidélité de
l'homme qui mène à la plus fameuse crise de l'antiquité
lointaine, le jugement du Déluge. De l'esquisse de l'homme
et de Dieu, l'attention se porte ensuite (dans Gen. 10) aux
descendants de Sem, les autres branches de l'humanité
étant liquidées par les généalogies de Cham et Japhet. La
lignée de Sem conduit à Terach et à Abram — l'homme
choisi et auquel ont été faites en premier les promesses qui
seront accomplies lors de l'Exode. Ensuite, Gen. 12-50
s'occupe essentiellement de l'histoire de la famille d'Abra-
ham, Isaac et Jacob, qui reçoivent la promesse de deveni
une grande nation et la promesse du pays dans lequel il
séjournent (cf. Gen. 12. 1-3 ; 13. 14-17 ; 15. 5 ss. ; 15. 13
21 ; 17. 2 ss. ; 22. 15-18 — promesses faites à Abraham ;
Gen. 26. 2-5, 24 (cf. 28. 2-4), à Isaac ; Gen. 28. 13-15 ; 35
10-12 ; 46. 3-4, à Jacob). Beaucoup de place est consacrée
aux affaires familiales des patriarches (acquérir des épou-
ses, des fils ; héritage par droit d'aînesse) à cause de l'im-
portance de la descendance en ligne directe. Il est signifi-
catif que peu de chose soit dit de leurs autres activités (tra-
vail quotidien de berger et de cultivateur) et de leurs rela-
tions extérieures (Gen. 14), sinon quand elles se rappor-
tent à la préoccupation générale du livre. Les branches col-
latérales (ex. Ismaël, Esaü, les fils de Keturah) sont liqui-
dées généalogiquement comme le sont les peuples de Cha
et de Japhet. Deux passages très brefs vers la fin de l
Genèse sont à noter. Après le récit de Jacob donnant s
bénédiction finale à ses fils, le narrateur relie allègremen
les quatre siècles qui le séparent d'eux en déclarant : « C
sont là tous ceux qui forment les douze tribus d'Israël...
(Gen. 49. 28). Par là, le livre de la Genèse apparaît comm
le pédigrée des tribus d'Israël, alors qu'elles travaillent e
Egypte et qu'elles sont appelées à la quitter. L'autre pas-
sage termine le livre : dans Gen. 50. 24-25, Joseph exprim

le désir que ses os soient emportés d'Egypte quand son peuple s'en ira ; il le fait jurer aux fils d'Israël. Dans Ex. 13. 19, on voit que c'est Moïse qui prend soin d'accomplir l'ordre de Joseph, en prenant ses ossements au moment de quitter l'Egypte.

En conséquence, on peut suggérer que la Genèse pourrait avoir été composée telle que nous la possédons à peu près au moment de l'Exode. Son but est de présenter la relation fondamentale de Dieu et de l'homme telle qu'on la connaît alors, de préciser les origines, l'histoire familiale appropriée (celle des pères fondateurs) et de faire une mention précise des promesses de Dieu faites aux ancêtres d'Israël. Proclamé aux tribus avant l'Exode ou en route vers le Sinaï, ce livre aurait formé une admirable déclaration au sujet de leur héritage et de leur destinée. L'homme mandaté pour les conduire au-devant de cette destinée, c'est-à-dire Moïse, semble être le plus apte à en être l'auteur. Plus tard, la Genèse devint le prologue littéraire, non pas aux événements de l'Exode (dès qu'ils furent accomplis), mais au récit littéraire de cet événement : du Sinaï, de l'accomplissement de la promesse par l'installation en Israël et de tout ce qui a suivi, historiquement et théologiquement depuis lors, dans le plan divin de salut.

Pour en finir avec le livre de la Genèse, une remarque sur sa structure définitive. Elle commence sans titre, et par une phrase adverbiale « Au commencement ». Dans l'usage hébreu post-biblique, elle est connue par les mots par lesquels elle commence : Bereshîth (« Au commencement »). Cette manière de faire remonte cependant au début du 2e millénaire av . J.-C. en Mésopotamie, où des textes (surtout littéraires) sont connus par leur première ligne ou phrase, tant en sumérien qu'en babylonien. Cet usage a dû devenir commun à tout le monde sémitique ancien, hébreu, cananéen comme mésopotamien, à cause de l'influence littéraire babylonienne en Syrie dès le 18e siècle [58]. En tant qu'écrivain sémite d'un texte narratif, Moïse suivait donc l'usage habituel. Cependant, pour le reste de la Genèse, au-delà du commencement, d'autres facteurs sont repérables. Après l'esquisse fondamentale de la création, les dix sections suivantes ont chacune leur propre titre (habituellement traduit par : telles sont les générations de... »). L'emploi de titres est courant dans la littérature égyptienne. Les ouvrages y sont souvent divisés en sections, dans les écoles de scribes, suivant les séparations naturelles, marquées par l'emploi d'encre rouge pour

[58] Comme (p. ex.) à Alalakh, cf. D.J. Wisemann, Syria 39 (1962), pp. 180-187, spéc. 180-184 (début du 2e millénaire).

la ligne initiale de chacune de ces sections. Dans la littérature sapientiale d'Egypte, des sous-titres ou des lignes-titres à l'intérieur sont également connus. En conséquence, il n'est peut-être pas trop osé de suggérer qu'en tant que Sémite élevé en Egypte, Moïse ait pu adapter ces usages substituant des titres aux rubriques. On peut occasionnellement trouver des traces de passages précis de la tradition qu'il a reprise. On peut noter le titre « Livre (mieux : document, sepher) des générations... » dans Gen. 5. 1. Ceci semble bien être le titre d'un document antérieur, qui a été retenu délibérément. L'emploi de « spr », « document », « liste », dans les titres et les têtes de chapitres de listes administratives et de documents est très abondamment attesté au nord de Canaan, à Ugarit, au 14e et 13e siècles[59]. Il peut arriver qu'une certaine entité, dans une section importante, ait aussi une « queue » (un colophon) ; cf. les conclusions intermédiaires de Gen. 10. 5, 20, 31 et la conclusion principale de Gen. 10. 32 ; Gen. 25. 16 (concluant les versets 12-16) ; Gen. 36. 19 (concluant 1-19) ; Gen. 36. 20-30 terminé par 30 b ; Gen 36. 43 fin, qui conclut tout Gen. 36.

L'emploi de colophon à la fin d'une œuvre (d'un document ou d'une tablette), trouve son origine en Mésopotamie[60] et, de là, s'est répandu en Canaan comme cela est attesté à Ugarit[61]. Les colophons se trouvent aussi en Egypte[62]. Ainsi, ces phrases conclusives, en particulier en ce qui concerne la forme, étaient très employées dans le monde de Moïse, et il a pu soit les emprunter de documents existants traditionnels, soit les utiliser pour clore des sections de son œuvre, le livre que nous appelons la Genèse.

[59] Rfs. C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook* (Pontifical Biblical Institute, Rome, 1965), p. 451, No 1793 spr, toutes réfs. avec une ligne 1, plus C. Virolleaud, *Le Palais Royal d'Ugarit,* V (Imprimerie Nationale, Paris, 1965), p. 152, refs, sous spr, et p. 182 No 140, ligne 1.

[60] Détails surtout récoltés par H. Hunger, *Babylonische und assyrische Kolophone* (Kevelaer und Neukirchen-Vluyn, 1968).

[61] Cf. la traduction de C. H. Gordon, *Ugaritic Literature* (Pontifical Biblical Institute, Rome, 1949), pp. 49 en haut, 83 fin. Certaines tablettes épiques commencent avec un titre-ligne pour indiquer le contenu, par exemple « Se rapportant à Keret », « Se rapportant à Aqhat », ibid., pp. 67, 93.

[62] En ce qui concerne les usages littéraires égyptiens, cf. provisoirement : J. Cerny, *Paper and Books in Ancient Egypt* (H. K. Lewis, London, 1952), spéc. pp. 24 ss.

Liste des abréviations utilisées

ANET J.B. Pritchard (édit.) *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament* (Princeton University Press, New Jersey. 1950/55/69).

AO/OT K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament* (Tyndale Press, Londres, 1966).

HMEHT K. A. Kitchen, « *Historical Method and Early Hebrew Tradition* » TB 17 (1966), pp. 63-97.

JANES *Journal of the Ancient Near Eastern Society* (Columbia University).

JAOS *Journal of the American Oriental Society*

JBL *Journal of Biblical Literature*

JCS *Journal of Cuneiform Studies*

JEA *Journal of Egyptian Acheology*

JSS *Journal of Semitic Studies*

JTS *Journal of Theological Studies,* nouvelle série.

NBD J.D. Douglas, F.F. Bruce, J.I. Packer, R.V.G. Tasker, D.J. Wisemann (éditeurs), *The New Bible Dictionary* (Inter-Varsity Press, Londres, 1962/65).

NPOT J. B. Payne (édit.), *New Perspectives on the Old Testament* (World Books, Waco, 1970).

PCI K. A. Kitchen, *Pentateuchal Criticism and Interpretation,* Notes, déc 1965 (TSF, Londres, 1966 et réimpr.)

T (H) B *Tyndale (House) Bulletin*

TSFB *Theological Students' Fellowship Bulletin*

Cet article est tiré du Bulletin de la Theological Students Fellowship (TSF : Association des Etudiants en Théologie) No 59, 1971. Il a été traduit par M. le pasteur G. Berthoud.

La recherche du Jésus historique

par Colin BROWN,
professeur au Trinity College, Bristol

La recherche du Jésus historique est le sujet de la thèse de doctorat d'Albert Schweitzer [1]. Publiée en allemand en 1906, elle survolait les différentes tentatives modernes de remonter au-delà des évangiles afin de retrouver Jésus tel qu'il avait vraiment existé d'après les chrétiens. Schweitzer commençait par H. S. Reimarus, pour terminer par lui-même. Quoique soixante années se soient écoulées depuis le travail de Schweitzer, le sujet reste plus actuel que jamais. Après tout, le christianisme demeure ou s'écroule avec la personne de Jésus-Christ. L'homme de la rue se pose cette importante question : cela s'est-il vraiment passé comme la Bible le dit ? Pouvons-nous réellement tabler sur les évangiles ? La réponse de certains chercheurs n'est guère encourageante. Si des critiques comme R. Bultmann ou en l'occurrence A. Schweitzer, avaient raison, je renoncerais à être chrétien. L'explication chrétienne de l'expérience religieuse ne tiendrait plus debout. L'agnosticisme avec peut-être une teinte d'humanisme, serait l'unique issue.

Si le Christ de la foi n'est pas aussi le Jésus historique alors le message chrétien est un monceau de mythes (au sens populaire de ce terme). Nous n'avons plus d'évangile.

Pour bien situer le débat, il vaut la peine de regarder en arrière pour savoir comment il a évolué au cours des deux cents dernières années, mettant ainsi en évidence quelques questions clés.

A. Quelques points de repère dans la recherche

Les débuts

L'idée que le Christ de la foi chrétienne est différent du Jésus de l'histoire n'est pas nouvelle. Elle était débattue par des auteurs chrétiens des premiers siècles, tels Justin Martyr

[1] A. Schweitzer : *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, 1906.

tyr (env. 100-165) et Origène (185-254). Le *Dialogue avec Tryphon* [2] de Justin (§ 108) mentionne les accusations juives qui prétendaient que la résurrection de Jésus était une fraude. Origène répliquait à l'attaque de Celse qui disait que les miracles étaient en fait des tours de passe-passe bon marché que Jésus avait appris en Egypte et que la résurrection était truquée. (Contra Celsum 1, 26. 68 ; 2. 56-63 ; 5, 56, 58.)

Des accusations de ce genre ont été émises de temps à autres au cours des siècles. Mais elles revinrent à la mode avec les déistes anglais du XVIIIe siècle. Des hommes comme Anthony Collins (1676-1729) et Thomas Woolston (1670-1773) ont violemment attaqué les preuves traditionnelles de la messianité de Jésus, preuves qui reposaient sur les miracles et sur la façon dont il accomplit les prophéties de l'Ancien Testament. Mais le christianisme ne se trouvait pas privé de défenseur : l'évêque Thomas Serlock eut peu de peine à démolir les objections de Woolston et à démontrer que la foi en la résurrection de Jésus était basée sur des données historiques solides qui seraient décisives devant n'importe quel tribunal. Son ouvrage, maintenant oublié, *The trial of the witnesses of the resurrection of Jesus* (1729) était une sorte de best-seller de l'époque, tant en Angleterre que sur le continent.

Les attaques des Déistes eurent elles aussi du succès ; leurs idées furent reprises par l'homme que Schweitzer considère (à tort) comme l'initiateur de la recherche du Jésus historique : H. S. Reimarus (1694-1768).

L'argumentation de Reimarus faisait partie d'une œuvre massive qui n'était pas destinée à la publication Mais après sa mort, et contrairement aux vœux de sa famille, on en publia des extraits. Le plus célèbre s'intitulait : *A propos des intentions de Jésus et de ses disciples* (1778). L'ouvrage lui-même n'était pas beaucoup plus qu'une répétition des accusations déistes, mais présentées d'une nouvelle manière : au début (d'après lui), Jésus n'était qu'un Juif ordinaire, recommandant aux autres les idéaux supérieurs du judaïsme. Mais il se laissa influencer par le messianisme apocalyptique, alla trop loin, surestima le soutien du peuple et périt. Après sa mort, ses disciples se rendirent compte du bon « filon » qu'ils tenaient. Après avoir temporisé une semaine ou deux, ils mirent sur pied l'histoire que Dieu l'avait ressuscité des morts. Ils étaient tellement convaincus que lés gens d'alors ont avalé la supercherie. En réalité, le christianisme dans son ensemble est une gigantesque fraude.

[2] Justin : *Le Dialogue avec Tryphon*, tr. fr., Paris, Picard, 1909.

Tout ceci se disait à une époque où la science de l'histoire en était encore à son enfance et où le surnaturel commençait à être assailli par des scientifiques et des philosophes sceptiques. Pour beaucoup, le nouveau monde scientifique de Isaac Newton (1642-1727) n'exigeait, comme explication, que des causes naturelles. Bien que Newton fût lui-même un croyant, plusieurs conclurent de son œuvre et de celles d'autres savants que l'univers était simplement un mécanisme et que toute chose trouvait une explication rationnelle et scientifique. Le même type d'idées fut appliqué en histoire et en religion : il doit y avoir une explication naturelle et rationnelle pour chaque chose.

XIXe siècle : Les « Vies de Jésus » rationalistes

Les dernières années du XVIIIe et tout le XIXe siècles produisirent une moisson ininterrompue de « vies de Jésus » rationalistes et fictives. Il y eut les œuvres d'hommes peu importants tels que K. F. Barhdt, K. H. Venturini, H. E. G. Paulus, K. A. Hase et Bruno Bauer, dont les méditations gisent embaumées dans l'histoire de Schweitzer. Mais les vies de Jésus les plus célèbres de tout le XIXe siècle sont celles du théologien allemand D. F. Strauss (1804-1874) et de l'orientaliste français J. E. Renan (1823-1892). Strauss écrivit plus d'une fois au sujet de la vie de Jésus. Mais son œuvre maîtresse reste son premier livre (qui lui coûta d'ailleurs sa carrière académique). Sa « Vie de Jésus » fut publiée pour la première fois en 1835-36. Il y conteste totalement le fondement historique des éléments surnaturels des évangiles. Ces derniers sont des légendes ou des mythes, créés sans mauvaise intention, qui surgirent entre la mort du Christ et la rédaction des évangiles au IIe siècle.

Mais cela ne signifie pas, selon Strauss, la fin de toute religion authentique. Ce qui était détruit par la critique pouvait encore être sauvé à l'aide de la philosophie idéaliste de Hegel (1770-1831). Car ce qui importe, ce n'est pas des détails historiques insignifiants, mais, comme le disait Hegel, la manifestation de l'Esprit infini dans le fini. C'est cela (selon Hegel également) qui reste le thème central de l'histoire de la philosophie et de la religion.

La « Vie de Jésus » de Renan (1863) évacuait, elle aussi, le surnaturel, mais de manière quelque peu différente. Renan avait la plume facile ! Sans se lancer dans une querelle d'arguments, il brossa une image très humaine de Jésus sur un fond profondément évocateur qui communiquait au lecteur l'atmosphère de Galilée et de Jérusalem. Tandis que Jésus parcourait de long en large la Palestine, prêchant la « douce théologie de l'amour », il gagnait les

cœurs de tous sans exception. Mais après le conflit avec les rabbins de Jérusalem, il se mit à donner à sa théologie juive une ferveur révolutionnaire. Vers la fin, il devint obsédé par un étrange attrait pour la persécution et le martyre. Avant que la trahison et la mort ne missent fin à sa carrière terrestre, il édifia les fondations d'un corps permanent de disciples. Bien que Jésus ait fait bon nombre d'erreurs, il est assuré d'une place permanente, sans rival, dans sa propre sphère, parmi les immortels de l'histoire.

Le livre de Renan a été réédité huit fois en trois mois et bien davantage au cours des années suivantes.

Dans la Préface de la troisième édition, il admettait quasiment tout ce que ses critiques, orthodoxes ou non, lui avaient reproché depuis la parution de la première édition. Ce livre, disait-il, n'était pas du tout une histoire scientifique. C'était plutôt la peinture des choses telles qu'elles auraient pu se passer.

Le Jésus historique de la plupart des libéraux était un prédicateur d'amour et de moralité. Il vivait si près de Dieu qu'on pouvait dire que Dieu était en lui. Mais le sauveur surnaturel des évangiles et des épîtres était le produit de la réflexion de l'Eglise primitive. C'est l'apôtre Paul qui contribua le plus, d'après eux, à promouvoir cette image, lui qui n'avait jamais connu Jésus dans la chair.

C'est ainsi que le décrivait, par exemple, le libéral Ad. von Harnack (historien de l'Eglise de premier ordre), dans ses conférences populaires du début du XXe siècle : « Qu'est-ce que le christianisme ? ». La prédication du Jésus historique, écrivait Harnack, ne contenait rien sur lui-même. Tout était centré sur la paternité de Dieu, la valeur infinie de l'âme humaine, la justice la plus élevée et le commandement d'amour.

Albert Schweitzer

A. Schweitzer (1875-1965) est celui qui contribua le plus (en tout cas aux yeux du monde académique), à discréditer ce genre d'approche. Il le fit en partie dans *Le Secret historique de la vie de Jésus* (1901) [3], mais surtout dans le livre qui fit de lui l'historien semi-officiel de toute l'entreprise : *Von Reimarus zu Wrede* [4].

Ceux qui n'ont jamais lu Schweitzer se réservent une bonne surprise lorsqu'ils liront sa thèse. Ce livre est un tour de force de journalisme théologique. C'est probablement

[3] A. Schweitzer : *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu,* Tübingen, 1901, trad. fr. de la 3e éd. chez Albin Michel, 1961.

[4] A. Schweitzer : *Von Reimarus zur Wrede...,* op. cit.

l'histoire théologique la plus lisible jamais écrite. Mais ses vertus cachent des vices ! Malgré le grand nombre d'auteurs cités, Schweitzer semble ignorer presque totalement toute œuvre théologique au-delà de la France et de l'Allemagne. Même à l'intérieur des sujets choisis, Schweitzer sélectionne la matière à discuter d'une façon qui apparaît souvent arbitraire et limitée. Il ne laisse certainement aucun doute aux lecteurs quant à savoir qui sont les bons et les méchants de la pièce, mais son talent de metteur en scène dépend en fait de sa propre reconstruction du Jésus historique, car c'est par cela que tout le reste est jugé. A la fin de son survol, Schweitzer propose au lecteur de choisir entre W. Wrede et lui-même. Le livre de Wrede sur le secret messianique dans les évangiles [5] était un ouvrage radicalement sceptique. Il mettait en question toute la base de la reconstruction libérale de Jésus. L'œuvre de Schweitzer est, sous divers aspects, un complément de ce dernier. Schweitzer prétendait que le Jésus historique des libéraux ne pouvait être reconstruit qu'au prix de l'ignorance de l'eschatologie. Ainsi la création à laquelle aboutissaient les libéraux était un produit de l'imagination, parce que l'esprit du Jésus réel était dominé par l'idée apocalyptique juive du Royaume, dont il attendait la venue prochaine. Quand le Royaume arriverait, il se révélerait comme le fils de l'homme messianique. Dans cette perspective Jésus envoya ses disciples en mission préparatrice. Il ne s'attendait même pas à les voir revenir avant que le Royaume n'arrive. Lorsqu'il vit que le Royaume ne venait pas Jésus modifia ses plans et décida d'en forcer la manifestation en prenant sur lui les vœux messianiques et en obligeant le Royaume à venir. Tout l'enseignement éthique de Jésus était une éthique intérimaire qui ne prétendait pas énoncer des principes valables pour tous les temps, mais qui devait simplement durer jusqu'à l'établissement final du Royaume. Mais tout le plan a échoué et le résultat coûta la vie à Jésus.

Schweitzer contribua à démolir le « Jésus historique » des libéraux du XIXe siècle, en montrant qu'ils avaient ignoré l'élément eschatologique dans l'enseignement de Jésus. Mais le personnage qu'il met à sa place est à peine supérieur, car Jésus apparaît comme un politicien religieux extravagant, qui essaya tant bien que mal de faire son chemin. *Si Schweitzer a raison, alors Jésus avait tort.* Schweitzer ne fait que substituer une création rationaliste à une autre. Les détails sont différents, mais les présupposés sont

[5] W. Wrede : *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Göttingen, 1901.

fondamentalement les mêmes. Schweitzer est pleinement d'accord avec Strauss et Renan pour éliminer le surnaturel de l'histoire. Il conclut cependant par une note énigmatique : après tout ce qu'il a dit sur l'histoire, il ajoute que ce n'est pas l'histoire, mais la vie qui nous révèle qui était vraiment Jésus.

La critique des évangiles

Parallèlement aux nombreuses tentatives du XIXe siècle de retrouver le Jésus historique, on assiste à des essais tout aussi nombreux de retrouver les origines de l'Eglise et de classer les écrits du Nouveau Testament.

La plus célèbre de ces tentatives provient de l'école de Tübingen et de son fondateur, F. C. Baur (1792-1860). S'inspirant de l'idéalisme dialectique de Hegel, Baur concevait l'histoire de l'Eglise primitive comme le déroulement d'un conflit entre deux partis. D'un côté il y avait le parti des judéo-chrétiens, conduit par Pierre, et de l'autre Paul représentait un type plus récent et plus large de christianisme, profondément influencé par la pensée du monde hellénistique, qui rejetait la circoncision et l'interprétation étroite de la Loi.

Partant de là, Baur se met à évaluer les livres du NT. Il n'accepte comme authentique que les lettres de Paul qui portent des traces du conflit avec les judaïsants. Sa liste se limite à quatre lettres : Galates, I et II Corinthiens, Romains. Matthieu est, d'après lui, l'évangile le plus primitif, parce qu'il lui semble être le plus juif. Jean est le plus tardif, parce que le conflit avait été dépassé à cette époque. Il y détecta même des traces de controverses gnostiques et montanistes du IIe siècle. Naturellement, en partant de ces prémisses, le quatrième évangile n'a aucune valeur historique.

La thèse de Baur est un cas classique (mais nullement unique dans les études théologiques) de l'invention d'une théorie ingénieuse accompagnée d'une manipulation des faits (tout aussi ingénieuse) pour la prouver. La thèse de Baur n'a été prouvée en aucun point par les études historiques ultérieures. Sans partir de sa tentative douteuse de réinterpréter l'histoire de l'Eglise à la lumière d'une seule idée et de tout ce que cela implique, sa thèse est démolie par la datation des livres du NT à partir des écrits du NT lui-même et des premiers textes chrétiens.

Avant Baur, on suggérait parfois que les évangiles, tels que nous les avons, sont le résultat de traditions orales indépendantes concernant Jésus, mises ensuite par écrit. Cette thèse a été défendue jusqu'en 1851 dans l'introduc-

tion à l'étude des évangiles de l'évêque Westcott. Mais entre-temps, certains spécialistes avaient commencé à émettre l'idée que les ressemblances étroites entre Matthieu, Marc et Luc, seraient mieux expliquées si ils dépendaient soit les uns des autres, soit de quelques sources *écrites* communes. En 1835 (l'année de la parution de la vie de Jésus de Strauss), parut une œuvre plus petite, apparemment insignifiante, qui eut néanmoins à la longue des répercussions bien plus grandes. Son éclipse temporaire provient d'une part du fait que d'autres théories et d'autres livres attiraient plus l'attention à l'époque, et d'autre part du fait qu'il était écrit en latin. Mais la théorie de Carl Lachmann : la priorité de Marc et la dépendance de Matthieu et de Luc vis-à-vis de celui-ci, est peut-être la seule théorie de la critique des évangiles du XIXe siècle qui soit encore généralement acceptée aujourd'hui. Cette théorie fut défendue dès ses premières heures par C. H. Weiss 180[illegible]-1866) et C. G. Wilke (1786-1854). Ce n'est cependant qu'après 1850 qu'elle fut vraiment reconnue comme « l'orthodoxie » critique. Son succès est dû, dans une grande mesure, à H. G. Holzmann (1832-1910), qui lui ajouta de nombreuses finesses, comme l'hypothèse de Q, une collection de paroles de Jésus que Marc n'avait pas utilisée, mais qui était commune à Matthieu et à Luc. Décrire les ramifications de la critique des évangiles dépasserait largement le cadre de ce survol. Cette théorie fut développée par B. H. Streeter dans *The four Gospels* (1924), où il affirmait qu'il y avait originellement quatre sources écrites : Marc, Q, et les documents propres à Matthieu et à Luc.

L'Eglise catholique romaine, pour sa part, a officiellement rejeté de telles théories après les investigations de sa Commission biblique. Cette dernière affirma qu'elle croyait aux données traditionnelles concernant les auteurs, l'autorité et l'authenticité des quatre évangiles, ceci dans diverses déclarations faites entre 1907 et 1912.

Dans les Eglises protestantes, l'étude des sources des évangiles a eu des effets considérables. D'une part, la priorité présumée de Marc a été employée comme un bâton pour battre les autres évangélistes ! Parce qu'ils contiennent une matière que l'on ne trouve pas chez Marc, on a souvent déclaré que Matthieu et Luc contiennent de nombreux éléments qui ne sont pas de l'histoire authentique. Et ce raisonnement a été appliqué encore plus fortement à l'évangile de Jean. Alors que les trois premiers évangiles ont beaucoup de matière commune et qu'ils suivent *grosso modo* le même plan, la matière et le plan de Jean sont très différents. Les critiques radicaux en ont naturellement conclu que l'évangile de Jean est dans une large mesure

la fabrication de l'esprit de l'évangéliste. Il contient très peu de chose qui ait une valeur historique, mais nous renseigne abondamment sur l'impression que Jean avait du Christ de par son expérience.

Schleiermacher, Kierkegaard et les débuts de l'Existentialisme

C'est indubitablement une erreur de traiter Schleiermacher sous un tel titre ! Généralement, il n'est pas classé comme existentialiste. A proprement parler, l'existentialisme est un mouvement philosophique du XXe siècle. De plus, Schleiermacher était un homme polyvalent et il est lui-même dans une classe à part.

Tout d'abord, il était davantage un critique biblique qu'on ne le pense généralement. Il enseigna abondamment à la nouvelle Université de Berlin. Mais ses cours sur l'introduction au NT et sur la vie de Jésus ne furent publiés qu'après sa mort. L'une de ses théories les plus originales fut de soutenir l'authenticité du quatrième évangile contre les synoptiques ! Il perçut très justement les marques d'authenticité : les comptes rendus de témoins oculaires et aussi, par conséquent, la base historique de ces comptes rendus. Mais cela lui fit prendre le contre-pied des conclusions esquissées par les plus radicaux, c'est-à-dire qu'il considérait Jean comme le véritable et authentique témoin, tandis que les synoptiques ne l'étaient pas !

La pensée profonde de Schleiermacher réside dans sa conception de la religion et du rôle du Christ. Celle-ci fut esquissée dans son ouvrage célèbre : *Ueber die Religion : Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799) et développée dans *La Foi chrétienne*[6] (1821-1822). Schleiermacher croyait que, la critique historique ayant fait son œuvre, les points essentiels de la religion ne sont pas encore atteints et que ce qui importe vraiment, c'est la vie. La religion touche aux domaines de nos vies qui sont marqués par un sens de dépendance absolue de l'infini. Le péché, par contre, est la tentative de l'homme de se sentir libre, alors qu'il devrait être conscient de sa dépendance. Christ n'est pas seulement celui qui mena une vie d'absolue dépendance, mais il est aussi capable d'être le médiateur d'une vie d'harmonie et de réconciliation pour les hommes d'aujourd'hui.

Comme de nombreux autres penseurs modernes, Schleiermacher s'est attaché à une idée qui contenait une réelle vérité, mais il l'a démesurément accentuée à l'exclusion

[6] F.D.E. Schleiermacher : *Der Christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche.*

d'autres vérités. En agissant ainsi, il devait manipuler à la fois le témoignage de l'expérience religieuse et les données bibliques pour que sa théorie fonctionne. Le résultat ressembla inévitablement à une caricature de la foi chrétienne, plutôt qu'à une juste description de l'évidence historique.

Le philosophe danois S. Kierkegaard (1813-1855) est considéré comme le bisaïeul de la théologie existentialiste moderne. Kierkegaard rejeta non seulement la philosophie hégélienne qui dominait à l'époque. Il rejeta également l'idée que la foi dépend de la recherche historique. Ses *Miettes philosophiques* [7] (1844) étaient consacrées aux questions de la foi et de l'histoire.

La foi est l'acceptation du « paradoxe absolu » (ou « absurdité fondamentale ») : la Vérité éternelle est entrée dans l'histoire, Dieu est né comme un bébé et il a grandi comme un autre homme. Tout ceci au-delà de la possibilité de vérification historique. Cette dernière est dans le meilleur des cas seulement approximative, et Dieu n'est pas une vérité de raison, mais un objet de foi. La « subjectivité » est la vérité ; car la vérité de l'Evangile apparaît dans la façon dont l'individu réagit à son message. A la fin de son ouvrage, il affirme : « Si la génération contemporaine n'avait laissé à la postérité rien d'autre que ces mots : — Nous avons cru qu'en telle et telle année Dieu est apparu parmi nous sous l'humble figure d'un serviteur, qu'il a vécu et enseigné dans notre communauté, et qu'il est finalement mort — ce serait plus que suffisant. »

La force de Kierkegaard réside dans le fait qu'il reconnaît que certaines sortes de vérités ne sont pas spéculatives et théoriques, mais qu'elles ne peuvent être saisies que par l'expérience. Sa faiblesse vient de ce qu'il a poussé cette idée à l'extrême. Bien qu'il reste énormément de travail à faire sur la conception de la foi et du Christ chez Kierkegaard, il y a de nombreux passages dans lesquels il semble concevoir la vérité comme corrélative à l'individu. Ce n'est pas Dieu ou Christ qui est important, mais l'impact que l'idée de Dieu ou de Christ a sur nos esprits en illuminant le sens de notre vie.

Tillich et Bultmann : Christologie existentialiste

La plupart considèrent Paul Tillich (1886-1965) et Rudolf Bultmann (né en 1884) comme les maîtres de la théologie existentialiste actuelle. Tous deux sont extrêmement sceptiques au sujet de la valeur historique des quatre évangiles. Pourtant tous deux cherchent à conserver l'Evangile com-

[7] S. Kierkegaard : *Les Miettes Philosophiques*, trad. Paul Petit, Paris 1947. Le Caillou Blanc.

me une clé indispensable à la compréhension du sens de l'existence humaine. Lorsqu'on étudie Tillich de façon plus approfondie (par exemple dans sa théologie systématique en trois volumes, 1951-1964) [8], il semble qu'on puisse dire avec raison que, tout en utilisant les catégories existentialistes de pensée, il conserve néanmoins une bonne dose d'idéalisme démodé. Et bien des choses qui apparaissent à certains comme nouvelles et passionnantes semblent, en tout cas à l'auteur de cet article, être du « Schleiermacher » du XIXe siècle revêtu d'une robe du XXe. D'une part le concept de l'être, qui est un concept clé chez Tillich, semble être emprunté directement à l'idéalisme. D'autre part, sa conception de l'homme comme créature aliénée du fondement de son être, ressemble beaucoup à la tentative de Schleiermacher d'interpréter l'homme en termes de dépendance de l'ultime. La conception du Christ comme porteur de l'être nouveau nous rappelle aussi fortement Schleiermacher. Christ est celui qui est dépendant, celui qui n'est pas aliéné du fondement de son être et qui par là peut être le médiateur de la réconciliation. *Grosso modo* les critiques faites à Schleiermacher s'appliquent également à Tillich (j'ai écrit une esquisse de la pensée de Tillich et des appréciations récentes de son œuvre dans « Tillich and his Critics » dans le bulletin de la Theological Students Fellowship (TSFB) du printemps 1965).

Alors que Tillich est avant tout un philosophe, Bultmann est principalement un critique du NT. Sa pensée a passé par différentes phases. Même avant les années 1920, il était un pionnier de la critique des formes. Le terme allemand « Formgeschichte » (littéralement : histoire des formes) exprime peut-être mieux son idée. Au lieu de rechercher les sources documentaires qui se trouvent derrière les évangiles, les critiques formistes cherchent à analyser *les formes* dans lesquelles ont été consignés l'enseignement et l'action de Jésus. La forme d'une histoire nous indique les gens qui lui ont donné cette forme. Les critiques formistes comme Bultmann, Dibellius et K. L. Schmidt pensaient qu'en analysant la motivation de chaque unité individuelle, ils pourraient déterminer son contexte historique (Sitz im Leben). Mais leur axiome est qu'il ne faut pas chercher ce contexte historique dans le ministère de Jésus, mais dans les situations de l'Eglise primitive.

Ce n'est pas par hasard que Bultmann et ses collègues semblent appliquer ici aux évangiles les mêmes techniques que Julius Wellhausen (1844-1918) appliquait au Penta-

[8] P. Tillich : *Théologie Systématique*, trad. fr. Paris, Ed. Planète, 1970.

teuque. En fait, pendant les dernières années de sa vie, Wellhausen s'intéressa à la critique des évangiles et Bultmann a reconnu explicitement sa dette à l'égard de Wellhausen dans ce qui est probablement le traité classique de la critique des formes : « L'histoire de la tradition synoptique » (1921). Dans cet ouvrage, Bultmann affirme que même Marc, l'évangile le plus ancien pour les libéraux du XIXe siècle, n'est pas une histoire authentique écrite dans l'ordre chronologique. Les quatre évangiles sont tous déformés par les questions et les réponses théologiques de l'Eglise primitive.

En 1926, Bultmann publia son *Jésus,* dans lequel il présente son enseignement dans les termes de l'existentialisme. Il laisse pratiquement de côté tout l'enseignement moral et rédempteur des évangiles. Ce qui compte, dit-il, c'est l'événement salvifique par lequel nous appréhendons la parole que Jésus apporte. En développant ce point, Bultmann explique que la vie n'est pas prédéterminée selon un schéma fixe. La Parole ouvre de nouvelles possibilités à ceux qui l'accueillent.

En 1941, les études néotestamentaires connurent un tournant important lorsque Bultmann fit circuler sur des feuilles multicopiées son essai maintenant célèbre sur *Le Nouveau Testament et la Mythologie.* Il demeure l'énoncé le plus clair de ce qu'il faut entendre par *démythologisation.* Bultmann y prolonge d'une étape l'affirmation de Strauss qu'il y a des mythes dans le NT. Il défend l'idée qu'il ne s'agit pas seulement de détecter quelques mythes comme la résurrection ou la naissance virginale ; c'est plutôt l'ensemble du mode de pensée du NT qui est mythologique. L'idée même du ciel et de l'enfer, du salut et du jugement, d'anges et de démons sont autant de concepts mythologiques qui ont pénétré dans le NT sous l'influence du mode de pensée ambiant, de l'apocalyptique juive et du gnosticisme païen. Prises telles qu'elles apparaissent, ces idées mythologiques sont inadéquates et inacceptables pour l'homme moderne. La tâche du théologien n'est pas de les *éliminer* totalement, mais de les *interpréter.*

Ceci fait, dit Bultmann, nous découvrons que la conception de la vie du NT a beaucoup de choses en commun avec les philosophies existentialistes modernes non chrétiennes. Seulement, les existentialistes ne se rendent pas compte de la portée de la chute de l'homme et de son besoin de rédemption. Cette prise de conscience vient de la prédication du message chrétien qui permet à l'homme de faire les choix justes dans sa vie et de connaître la puissance que cela apporte. C'est la prédication de la Croix et de la Résurrection (bien que ce soient des idées mythi-

ques !) qui nous offre la possibilité de croire, et par là « l'alternative d'accepter ou de rejeter ce qui seul peut illuminer notre compréhension de nous-mêmes. »

La question de la démythologisation a été abordée plus en détail par les professeurs F. F. Bruce et P. E. Hughes dans le numéro de TSF, bulletin paru au printemps 1966. Qu'il nous suffise ici de remarquer que lorsque Bultmann a mis en œuvre ses diverses techniques, il ne reste quasiment rien du Jésus historique. Il ne nous reste que le Jésus de la foi des premiers chrétiens.

Comme Bultmann l'a dit lui-même, nous pouvons être sûrs que *(dass)* Jésus a vécu et qu'il est mort. Mais, dans son optique, nous ne pouvons pas savoir ce qu'il *(was)* était vraiment. Le Jésus historique est entièrement remplacé par le Christ de la foi.

Les idées de Bultmann ont été reprises par de nombreux exégètes d'Europe et des USA. Nombre de ses élèves l'ont trouvé trop sceptique. On trouvera une présentation de leurs œuvres ainsi que de la recherche du Jésus historique après Bultmann, dans l'article de M. Nixon (TSF, bulletin No 46, automne 1966).

B. Quelques questions

Nous avons appelé ce survol des différentes tendances « points de repères dans la recherche ». Mais, entendons-nous bien, il ne s'agit pas d'un *progrès* décisif dans la connaissance grâce aux études néo-testamentaires. Ce serait plutôt l'inverse ! C'est à peine si on aboutit, à partir de cette énorme masse de travail, à une conclusion qui recueille le consentement universel. Celle qui s'en est le plus rapprochée est l'hypothèse de la priorité de Marc et de la dépendance de Matthieu et de Luc. Mais même celle-ci a été à plusieurs reprises remise en question. La dernière attaque est celle de W. R. Former : *The Synoptic Problem : A critical Analysis* (1964). A première vue, tout semble être dans un état de confusion sans espoir. Mais le fait que les savants soient en désaccord ne signifie pas qu'il n'y ait aucun espoir de parvenir à une solution. Il faut sonder les présupposés qui sous-tendent les diverses théories et en évaluer le bien-fondé.

Pour l'heure, nous aborderons quelques questions clés qui influencent notre manière d'étudier les évangiles et de prêcher.

Nous avons pu constater très souvent dans notre survo que des hommes doués se sont emparés d'une idée et l'on développée au détriment de tout le reste. Cette tendanc apparaît danc l'essai de Schleiermacher de tout reconstruire à la lumière de la seule conception de la religio comme un sentiment de dépendance absolue.

Elle apparaît également dans la perception que Bau a d'un conflit entre Pierre et Paul, ou dans la reconnaissance de Schweitzer de l'élément eschatologique.

Mais dans chacun de ces exemples et dans beaucou d'autres, un élément de vérité a été exagérément soulign au point de déformer tout le reste. Un autre facteur impor tant dans le travail théologique est la considération irra tionnelle et inadéquate qui conduit à épouser ou à rejeter une idée, moins parce qu'elle est vraie ou fausse que parc qu'elle est ou n'est pas à la mode : par exemple la façon d'accepter sans conteste une date relativement tardive pour les évangiles. Mais la tendance la plus frappante sans dout de l'après-guerre est l'engouement pour Bultmann et la critique des formes.

T. W. Manson est un savant qui a osé qualifier la critique des formes de « bluff » dans son ouvrage : *The Life of Jesus : Some Tendencies in Present-Day Research* (dans The Background of The New Testament and its Eschatology, 1954, édité par W. D. Davies and D. Daubs).

D'ici cinquante ans, Bultmann et la critique des formes sembleront certainement aussi étranges, exagérés et démodés que Strauss et Schweitzer nous apparaissent aujourd'hui.

En attendant, il serait bienfaisant que tous ceux qui son engagés dans ce travail théologique sondent leur positio et se demandent sur quoi ils se basent pour étayer leur conceptions.

Les présupposés que nous apportons à nos études, avan même de commencer une critique sérieuse des points par ticuliers en question, sont un des principaux facteurs qu déterminent nos opinions. Nulle part ailleurs cela est plu évident que dans l'étude des évangiles. De trop nombreu ses études sont viciées dès le début par un préjugé cons truit de toute pièce sur le surnaturel. Sans aucun égar pour le témoignage des évangiles, des savants comm Strauss, Renan, Tillich, Bultmann, ont délibérément refus d'accepter la résurrection du corps de Jésus. Dans le passé des savants considéraient l'eschatologie comme « un poin obscur » (blind spot). Aujourd'hui cela semble un axiom pour nombre de savants allemands de prétendre que tou

ce qui est anticipation dans les évangiles ou tout rapport avec la vie de l'Eglise, ne peut être authentique, mais a dû être inventé par l'église primitive et inséré (ré-inscrit) dans la vie de Jésus.

Personne ne peut se passer de présupposés. Ce sont des prémisses solides et des méthodes critiques sûres qui aident à discerner une foi raisonnable d'une certaine crédulité aveugle. Il est nécessaire, aujourd'hui, de faire une autocritique approfondie des méthodes que nous utilisons pour les études de l'Evangile. Nos techniques ne doivent pas être moins rigoureuses que celles de l'historien séculier. Après tout, si l'incarnation est réelle, elle résistera à l'examen. Une technique historique n'est pas un substitut à la foi, et vice-versa. Les deux doivent avoir leur place. Des recherches historiques solides concernant le fondement historique du christianisme ne peuvent, en fin de compte, que rendre service à la foi. Ceci dit, il y a de nombreux problèmes qui, aujourd'hui, doivent être vus avec un regard neuf.

Miracles et résurrection

Depuis le célèbre chapitre de David Hume sur les miracles dans sa « Recherche concernant l'Entendement humain » [9], on a eu de plus en plus tendance à traiter les miracles de la Bible comme des objets de foi. Si nous avons d'abord la foi, nous sommes alors capables de croire aux miracles. Dans la Bible, c'est quasiment l'inverse. Les miracles viennent affermir la foi. Ils sont traités comme événements historiques. N'est-il pas grand temps de reconnaître à nouveau la place du miraculeux ?

Dans le passé, James Orr (1907) et J. G. Machen (1930, réédité en 1958) ont défendu avec érudition la naissance virginale. Ces deux écrivains ont intitulé leur œuvre de manière identique : « La naissance virginale du Christ » (« The Virgin Birth of Christ »). Orr a également écrit « La Résurrection de Jésus » (« The Resurrection of Jesus » 1908) qui est encore une œuvre maîtresse. Aujourd'hui, cependant, la résurrection de Jésus est souvent traitée comme si elle n'était pas une matière historique. Ici, à nouveau, il y a toute latitude pour un nouvel énoncé du témoignage.

L'Histoire et les évangiles

On dit parfois que les évangiles ne nous donnent pas de matière suffisante pour écrire une vie du Christ. Cela est

[9] D. Hume : *Enquiry Concerning Human Understanding,* 1748.

partiellement vrai. Il y a de nombreuses années de sa vie sur lesquelles les évangiles sont muets et il y a nombre de faits rapportés par eux qu'il est impossible de fixer avec quelque exactitude chronologique. Mais, dire qu'il est impossible de compiler une biographie complète au sens moderne est une chose ; dire que les évangiles ne nous donnent pas de matière historique en est une autre. Tant mieux que l'on reconnaisse de plus en plus que les évangélistes étaient aussi bien des théologiens que des historiens, mais que l'on découvre une signification théologique dans leur façon de rapporter un événement ou une parole n'enlève rien à leur valeur d'historiens. La question cruciale est de savoir si la théologie des évangélistes est fondée sur la théologie du Jésus historique. Pour certains critiques, le fait qu'un événement (ou une parole) soit rapporté par Matthieu, mais non par Marc, suggère qu'il n'est pas historique et qu'il reflète la situation de l'église de Matthieu. Mais la perspicacité de Matthieu ne devrait pas être automatiquement prise dans le sens que lui-même aurait inventé le matériel.

Une bonne partie des discussions modernes nous renvoie aux questions démodées d'auteur et de date. Ici, à nouveau, il y a place pour un regard neuf sur le témoignage biblique. Il ne semble pas qu'il y ait de raisons contraignantes de dater aucun des évangiles après 70. Dans la perspective de leur enseignement eschatologique, ils auraient de bonnes raisons de mentionner la chute et la destruction de Jérusalem en tant que prophétie accomplie ; cependant, tout parle comme s'ils étaient écrits avant ces événements catastrophiques. De plus, il semble très probable que ceux qui vivaient une décade ou deux après l'Ascension aient désiré connaître ce que Jésus disait et faisait, et qu'il y aurait eu de bons motifs de mettre cela par écrit. Il y a, par surcroît, un argument non négligeable qui fait éclater largement bon nombre d'hypothèses très répandues. Si le livre des Actes est le deuxième volume d'une œuvre dont l'évangile de Luc est le premier (comme c'est généralement admis), alors la date de Luc ne peut être plus tardive que celle des Actes ! Pourtant, les Actes semblent avoir été écrits au milieu des années soixante, pendant que Paul était encore en vie. Il s'ensuit donc que Luc aurait été écrit soit dans les années soixante, soit même dans les années cinquante ; et si Marc était parmi les écrits mentionnés par Luc, parmi ses sources (cf. Luc 1. 1-4), le deuxième évangile pourrait bien avoir été écrit une vingtaine d'années après la résurrection [10]. Si ces remar-

[10] A ce sujet, voir Adolf Aarnack, « The Date of the Acts and the Synoptic Gospel », 1911.

ques sont valables, il n'y a certainement pas de place pour tous les développements avancés par la critique des formes. Il devient donc vraisemblable de penser que les évangiles sont fondés sur des récits de première main. C'est un rappel à considérer de nouveau plus sérieusement les données étayant les idées traditionnelles concernant les auteurs des évangiles.

Ce bref survol d'un sujet immense ne peut qu'être arbitraire. La contribution de savants scandinaves tels que H. Riesenfeld et B. Gerhardson et leurs opinions sur la forte tradition orale derrière les évangiles ont été délibérément écartées, puisqu'elles ont été discutées avec une certaine longueur dans la publication précédente de ce bulletin (cf. TSF Bulletin No 45, 1966). L'apport de Karl Barth à la christologie a aussi été omis à dessein, car cela aurait pris trop de temps de le présenter convenablement. J'ai essayé d'examiner cela en détail dans mon livre : « Karl Barth et le Message chrétien » [11].

On dit parfois que la foi ne dépend pas des données historiques. Cette remarque n'est qu'à demi-vraie. Certes, en dernière analyse, la foi est un don de Dieu, qui ne peut être troublé par les changements de mode académiques, mais par ailleurs la révélation chrétienne est centrée sur ce que fit le Christ dans le temps et dans l'espace. Elle est historique au degré suprême. Bien qu'elle transcende les techniques historiques, elle n'exclut pas les recherches historiques. Ignorer les questions historiques serait un suicide intellectuel. Examiner en profondeur le caractère historique de la révélation chrétienne et des évangiles qui l'attestent, ne peut que conduire à une appréciation plus profonde de l'Evangile.

Cet article est tiré du Bulletin de la Theological Students Fellowship (TSF : Association des Etudiants en Théologie) No 46, Automne 1966. Il a été traduit par quelques étudiants en théologie de la Faculté de Lausanne.

[11] C. Brown : *K. Barth and the Christian Message,* Londres, Tyndale Press, 1967.

Ouvrages recommandés

En plus des ouvrages «classiques» de G. Bornkamm, H. Conzelmann, E. Käsemann ou H. Zahrnt, nous recommandons les ouvrages suivants :

En français

H. BLOCHER, *La naissance virginale de Jésus-Christ,* Cahiers de l'IB de Nogent-sur-Marne, No 33, mars 1971.

Y. CONGAR, *Jésus-Christ,* Foi Vivante No 1 : on ne lit jamais Congar sans profit.

Ouvrages d'O. CULMANN, surtout la *Christologie du NT,* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966 : la modération des jugements critiques de Culmann et son attachement au noyau de la foi lui valent d'être très enrichissant.

C. H. DODD, *Le Fondateur du Christianisme,* trad. fr. Paris, Seuil, 1971 : une opinion prudente mais affirmative concernant l'historicité des évangiles par celui qui est reconnu comme le doyen des exégètes anglais du NT.

C. H. DODD, *Evangile et Histoire,* trad. fr. Paris, Cerf, 1974 : la méthode des « faisceaux de convergence » venant confirmer l'authenticité des évangiles.

A. FEUILLET, divers articles de haute qualité. Voir surtout la *Revue Biblique.*

David FLUSSER, *Jésus,* trad. fr. Paris, Seuil, 1971 : Juif, prof. de NT à l'Université hébraïque de Jérusalem, il manifeste une attitude entièrement positive à l'égard de l'authenticité des évangiles.

F. GODET, voir surtout son *Commentaire sur l'Evangile de Jean,* Neuchâtel, Imprimerie Nouvelle, L. A. Monnier, 1970 (réimpression).

J. G. H. HOFFMANN, *Conservation et Transmission de l'enseignement de Jésus,* Revue Réformée XIII, IV, 1.
Le quatrième Evangile, le Jésus de l'histoire et le Christ Seigneur de l'Eglise, Revue Réformée, III, I, 1.

X. LEON-DUFOUR, *Les Evangiles et l'Histoire de Jésus,* Paris, Seuil, 1963 : tout simplement excellent !

Ph. MENOUD, *L'Evangile de Jean d'après les recherches récentes,* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1947 : les recherches en cause ne sont plus très récentes, mais le survol reste très instructif.

Th. SUSS, *Je crois en Jésus-Christ. Réflexions sur le problème de la méthode en christologie,* Positions Luthériennes, 19 / 2, avril 1971.

Je crois en Jésus-Christ, le Fils unique de Dieu, Positions Luthériennes 19 / 4, octobre 1971 : le recours à la phénoménologie de Husserl ne nous convainc pas, mais le reste est admirable de solidité.

En anglais

O. BETZ, *Waht do we know about Jesus ?* Londres, SCM, 1968 : donne des raisons positives, basées sur une étude du judaïsme du temps de Jésus, en faveur de l'authenticité des évangiles.

F. F. BRUCE, *Jesus and Christian Origins Outside of the New Testament,* Londres, Hodder & Stoughton ; Grand Rapids, Eerdmans, 1974 : étudie les références à Jésus et aux premiers chrétiens chez des auteurs païens, chez Josèphe, chez les rabbins, dans les évangiles apocryphes, dans le Coran et dans la tradition musulmane. Références à l'archéologie également.

E. Earle ELLIS, « New Directions in Form Criticism », in *Jesus Christus in Historie und Theologie,* Festschrift für Hans Conzelmann, hrsg. v. G. Strecker, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1975, pp. 299-315 : met en question la critique formiste extrême et suggère des pistes pour un avenir plus fructueux.

D. P. FULLER, *Easter Faith and History,* Eerdmans, 1968 : une étude exhaustive (thèse de doctorat à Bâle).

C. F. HENRY, ed., *Jesus of Nazareth, Saviour and Lord,* Londres, Tyndale Press, 1966 : seize essais de théologiens évangéliques de renom.

G. E. LADD, *Jesus and the Kingdom,* New York, Harper & Row, 1962 ; réimprimé sous le titre :
The Presence of the Future, Grand Rapids, Eerdmans, 1974 : une présentation positive de la proclamation de Jésus par un auteur américain de valeur.

C. Leslie MITTON, *Jesus : The Fact Behind the Faith,* Grand Rapids,Eerdmans, 1974 : une réponse au scepticisme historique par l'éditeur du *Expository Times.*

Leon MORRIS, *The Lord From Heaven,* Londres, Inter-Varsity Press, 1958 : exposé peu technique par l'un des grands biblistes actuels.

H. RIESENFELD, *The Gospel Tradition,* Philadelphia, Fortress, 1970 : contient son fameux essai sur « The Gospel Tradition and its Beginnings » et d'autres études importantes.

A. M. STIBBS, *God Became Man. Some Considerations of the Questions How and Why ?* Londres, Tyndale Press, 1957 : bref mais excellent.

Bruce VAWTER, *This Man Jesus,* Garden City, Doubleday, 1974 : l'œuvre d'un savant catholique américain qui aborde le problème « foi et histoire » en christologie néo-testamentaire.

B. B. WARFIELD, *The Person and Work of Christ,* Philadelphie, Presbyt. and Reformed Publ. Company, 1970, réimpr. : l'orthodoxie traditionnelle défendue avec sobriété, calme et érudition ; un grand classique encore actuel.

En allemand

E. GÜTTGEMANNS, *Offene Fragen zur Formegeschichte des Evangeliums,* München, Kaiser, 2. verb. Aufl. 1971, Beiträge zur evangelischen Theologie 54 : une critique extrêmement importante des présupposés inadéquats qui sous-tendaient le travail de la Formegeschichte à ses débuts en Allemagne et certaines études de la Redaktionsgeschichte.

J. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie.* Teil 1 : *Die Verkündigung Jesu,* Gütersloher Verlaghaus, 2. Aufl. 1973 : une excellente présentation de la prédication de Jésus dans les synoptiques.

M. KÄHLER, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus,* München, Kaiser, 4. Aufl. 1969 : réimpression d'une étude classique.

J. ROLOFF, *Das Kerygma und der irdische Jesus.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2. Aufl. 1973: une étude des motifs historiques dans les récits évangéliques sur Jésus.

H. SCHÜRMANN, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien,* Düsseldorf, ?, 1968 : son essai « Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition » donne un milieu sociologique convaincant permettant la transmission de l'enseignement de Jésus de façon strictement contrôlée. Contient d'autres essais importants sur la Form- et Redaktionsgeschichte.

Nous accueillerons avec joie les remarques, suggestions ou critiques de nos lecteurs. Nous espérons ainsi pouvoir consacrer quelques pages de notre prochain numéro au « Courrier des Lecteurs », pour favoriser le dialogue et la réflexion théologiques. Ecrivez aux adresses suivantes :

pour la Suisse :

HOKHMA
Revue Théologique
Case postale 242
1000 Lausanne 22

pour la France :

Louis Schweitzer
167, rue Belliard
75018 Paris